AUTHOR:

BOHRINGER, ADOLF

TITLE:

KANT'S ERKENNTNIS-THEORETISCHER...

PLACE:

FREIBURG i.B.

DATE:

1888

Master Negative #

93-81607-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

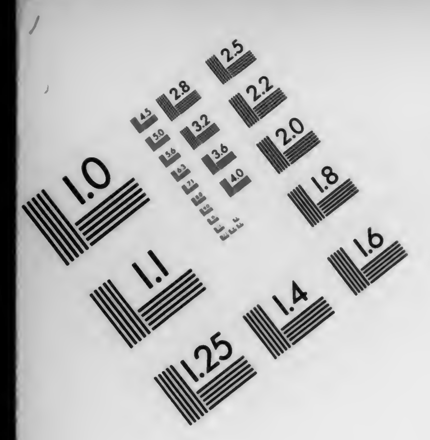
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Böhringer, Adolf.
Kant's erkenntnis-theoretischer idealismus, dargestellt von Dr. Adolf Böhringer. Freiburg i.B., Lehmann, 1888.
86 p. 26 cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 12x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 2/22/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



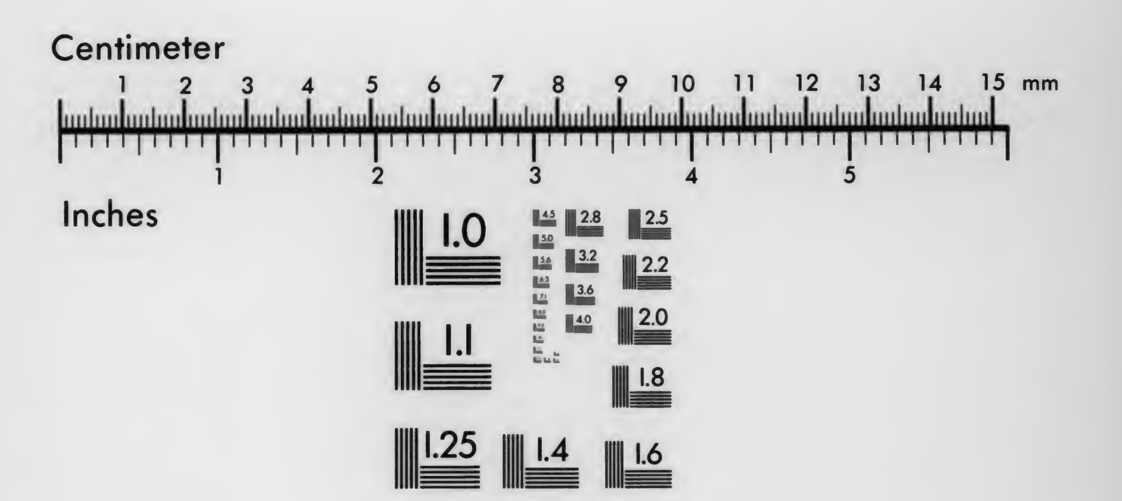


AIIM

Association for Information and Image Management

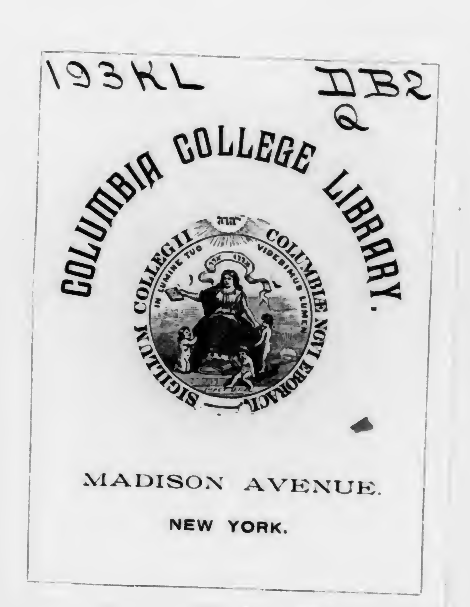
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.


193KL
DB2
2
COLUMBIA COLLEGE LIBRARY.
SIGILLUM COLLEGII COLUMBIÆ NOVI EBORACI
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN
MADISON AVENUE.
NEW YORK.



KANT'S

Erkenntnis-theoretischer Idealismus.

Dargestellt

von

Dr. Adolf Böhringer.

FREIBURG i. B.
Universitäts-Buchdruckerei von Chr. Lehmann.
1888.

Einleitung.

1. Dass die Kantische Philosophie mehr als ein bloss historisches Interesse in Anspruch nehme, dass insbesondere um seine Erkenntnistheorie nicht „herumzukommen“ sei, wird selbst von denen zugestanden, die es sonst vorziehen, andere Wege einzuschlagen. Ernst Laas hat zwar mit vornehmer Ueberlegenheit von den „Paraphrasten und Commentatoren“ gesprochen, die in „steriler Unterordnung“ unter Kant ihre volle Befriedigung finden, hat aber doch der schon „vielbändig sich darstellenden Kantphilologie“ wenigstens eine „secundäre“ Berechtigung zugestehen müssen.[1]) Und ein so entschiedener Vertreter des exclusiven Empirismus wie Karl Göring konnte den Wunsch nicht unterdrücken, das Studium Kant's möchte wirklich Modesache werden, wie man gespottet habe.[2]) Dazu scheint sich freilich seine Philosophie am wenigsten zu qualificieren. Denn sie besitzt keine von den Eigenschaften, durch die es anderen philosophischen Systemen wohl gelungen ist, auf grössere Kreise anziehend zu wirken. Weder imponiert sie durch geistreiche Hypothesen, noch erhebt sie die Prätension, ihre Adepten in den Besitz des Steins der Weisen zu setzen. Wenn ferner der Stil Kant's auch keineswegs so abschreckend ist, wie Lewes[3]) übertrieben hat, so fehlt ihm doch der verführerische Reiz, durch den er sich beim Leser einschmeicheln könnte. Obgleich also von einer Modeliebhaberei Kant gegenüber keine Rede sein kann, so ist doch zu constatieren, dass seit dem Erscheinen der ersten Auflage des Kuno Fischer'schen Werkes das Interesse an seiner Lehre von Jahr zu Jahr zugenommen hat. Mag man nun von der Bedeutung der dadurch hervorgerufenen Litteratur denken was man will: jedenfalls haben die Kant gewidmeten Studien die wohlthätige Folge gehabt, dass eine Reihe von Forschern für ein gemeinschaftliches Ziel zusammen-

[1]) Ernst Laas, Kants Analogien der Erfahrung, p. 1 u. 2.
[2]) Karl Göring, System der kritischen Philosophie, II p. 107 u. 108.
[3]) Lewes, Gesch. der Phil., deutsch nach der 4. Auflage, II p. 486.

gearbeitet haben, einer von dem andern lernend, einer an den andern anknüpfend. Diese Erscheinung werden wir aber in ihrer Bedeutung nicht unterschätzen, wenn wir uns der Zeit erinnern, wo auf philosophischem Gebiete in der Regel jeder Denker unbekümmert um den andern seine eigenen Wege zu gehen liebte.

Die Parole zwar, dass wieder auf Kant zurückgegangen werden müsse [1]), wird gegenwärtig nur noch selten ausgegeben. Mit Recht, wenn damit eine kritiklose Restauration der Kantischen Philosophie in ihrem ganzen Umfange gemeint sein sollte. Indessen verhalten sich die meisten der in den letzten Jahren über Kant erschienenen Schriften, soweit meine Kenntnis reicht, polemisch nicht nur gegen solche anachronistischen Restaurationsgelüste, sondern sie suchen die Grundpositionen seiner Erkenntnistheorie zu erschüttern. Viele sehen in Kant nur den „Aprioristen", welcher der reinen und vollkommenen Durchführung des Empirismus im Wege stehe. Die meisten aber stimmen darin überein, dass die Kantische Erkenntnistheorie in sich selbst widersprechend sei und sind deshalb bemüht, die Widersprüche, an denen sie leiden und zerschellen soll, rücksichtslos blosszulegen. Ja, Volkelt [2]) warnt ausdrücklich vor dem Streben, die Lehre Kant's einfach und zusammenstimmend zu machen und die vielen „Umkippungen" in seinem Denken „zu consequenten Gedankenläufen gerade zu drehen." Hartmann spricht von Bemühungen „gleich denen der Theologie, das innerlich Widerspruchsvolle durch Interpretationskünste von Widersprüchen zu reinigen" [3]). Und noch in der jüngsten Zeit hat Vaihinger, der uns einen vierbändigen Commentar über „die Kritik der reinen Vernunft" in Aussicht gestellt hat, keinen Anstand genommen, diese für das widerspruchvollste Werk der gesamten philosophischen Litteratur zu erklären [4]). Von nicht wenigen nun dieser „oft recht krassen Widersprüche und Inconsequenzen", die man dem „grossen Denker" zur Last legt, scheint mir zu gelten, was Lessing im 77ten Stück seiner Hamburger Dramaturgie in Beziehung auf Aristoteles sagt: „Sie haben ihm ihre eigenen Gedanken untergeschoben, ehe sie gewiss wussten, welches seine wären. Sie bestreiten Grillen, die sie selbst gefangen, und bilden sich ein, wie unwidersprechlich sie den Philosophen widerlegen, indem sie ihr eigenes Hirngespinste zu Schanden machen." Kant selbst hat übrigens das Schicksal, welches seiner Kritik widerfahren sollte, vorausgesehen und sich unzweideutig darüber ausgesprochen. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe lässt er sich also vernehmen: „An einzelnen Stellen lässt sich jeder philosophische Vortrag zwacken, (denn er kann nicht so gepanzert auftreten wie der mathematische) indessen dass doch der Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeste Gefahr läuft . . . Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen aus ihrem Zu-

[1]) Otto Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttgart 1863, p. 215.
[2]) Volkelt, Kant's Erkenntnistheorie, p. 117.
[3]) E. v. Hartmann, kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus, 2. Aufl. p. VII.
[4]) Vaihinger, Strassburger Abhandlungen zur Phil. p. 136.

sammenhange gerissen gegen einander vergleicht, in jeder Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verlässt, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee des Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind." (K. p. 44.) [1]) Wer mit der neueren Kantlitteratur einigermassen vertraut ist, wird zugeben, dass man oft an diese Worte erinnert wird, wenn man sieht, in welcher Weise in manchen der Widerlegung Kants gewidmeten Schriften durch aus allen Ecken und Enden zusammengelesene Stellen das an sich Klare zu verwirren, das an sich Dunkle noch dunkler zu machen versucht wird. Selbstverständlich bin ich weit entfernt, die von hervorragenden Männern gegen Kants Erkenntnistheorie erhobenen kritischen Bedenken in ihrer Bedeutung zu verkennen. Was aber bei jener Hetzjagd auf Widersprüche für die Sache, um die es sich handelt, herauskommen soll, vermag ich nicht einzusehen. Und ich werde mich daher auch durch das Verbot Volkelts nicht abhalten lassen, die Gedanken Kant's, so gut ich es vermag, als ein zusammenhängendes, widerspruchloses Ganze darzustellen. Gleichwohl wird die folgende Darstellung hoffentlich den Beweis liefern, dass ich mir soviel kritische Freiheit bewahrt habe, um das Wesentliche in der Kantischen Theorie von dem unwesentlichen Beiwerk zu unterscheiden und mir die Augen nicht gegen solche Wendungen zu verschliessen, die dem Geiste des Systems selbst widerstreben.

2. Ich werde mich in Folgendem darauf beschränken, das Wesentliche der in der „Kritik der reinen Vernunft" enthaltenen Erkenntnistheorie ohne Rücksicht auf die etwa in praktischer Beziehung sich daraus ergebenden Consequenzen darzustellen. Ein solcher Versuch müsste freilich von vornherein verfehlt sein, wenn die Annahme begründet wäre, dass es in letzter Instanz nicht theoretische, sondern praktische Motive gewesen seien, wodurch das kritische Unternehmen Kant's veranlasst worden. Allen Ernstes nämlich wird behauptet, es sei diesem vor allem um die Rettung einiger Glaubenssätze zu thun gewesen, er habe gewisse moralische Lieblingsideen unter allen Umständen beweisen wollen. Nach E. Dühring verrät „die äusserlich fast überall nüchterne Gedankenhaltung Kant's bei näherer Betrachtung einen ganz eigentümlichen moralischen Mysticismus. Er wollte unseren Geistesfähigkeiten zu Gunsten seines moralischen Glaubens eine unnatürliche Grenze setzen und empfahl seine Kritik als eine Art „wissenschaftlicher Polizei". Namentlich aber ist Göring mit der fixen Idee behaftet, Kant's Hauptabsicht bei seiner Kritik sei gewesen dem Glauben Platz zu machen. Ja, für ihn unterliegt es keinem Zweifel, dass die Sicherstellung der Glaubensobjekte die Veranlassung zur Änderung der philosophischen Überzeugung Kant's gegeben, dass sie ihn vom Empirismus, dem er früher gehuldigt, zu dem späteren Kriticismus geführt habe [2]). Er beruft sich dabei auf die bekannte Stelle in der Vorrede zur zweiten

[1]) Ich citiere die „Kritik der reinen Vernunft" nach der Ausgabe von Kirchmann (3. Auflage 1872); ebenso die Prolegomena. (P.)
[2]) Göring, a. a. O. II, p. 120—124.

Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft", in welcher Kant sagt: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." Es bedarf nun kaum der Bemerkung, dass damit nicht das Wissen überhaupt gemeint sein kann. Vielmehr ist die Rede von der dogmatischen Metaphysik, deren Unmöglichkeit als Wissenschaft Kant allerdings mit den schärfsten Waffen der Kritik, wie es vor ihm niemals geschehen war, zu erweisen suchte. Der Schrecken hierüber war bekanntlich gross genug, und so konnte Kant zur Beruhigung der Gemüter recht wohl sich die Äusserung erlauben, dass erst durch seine Kritik der Glaube gegen alle theoretischen Zweifel gesichert sei. Er konnte dies um so mehr, als er ja gezeigt hatte, dass über die Gegenstände des Glaubens theoretisch weder positiv noch negativ etwas ausgemacht werden könne. Dazu kam, dass er das Bewusstsein hatte überhaupt keine tendenziöse Kritik gegen Glaubenssätze geführt zu haben, die vielen Menschen heilig waren. Ausser der citierten Stelle liessen sich freilich noch viele andere zur Unterstützung der Ansicht verwerten, dass die moralisch-religiösen Interessen das theoretische bei Kant überwogen hätten. Indessen können diese nur für den beweiskräftig sein, der vor Bäumen den Wald nicht sieht, d. h. die ganze Kritik darüber aus den Augen verloren hat. Es ist daher kaum nötig daran zu erinnern, wie stark Kant selbst betont hat, dass „Wissenschaft ihm am Herzen gelegen". Nur eine Bemerkung will ich nicht unterdrücken, um den Ungrund der Göring'schen Hypothese in's Licht zu setzen. Es scheint mir nicht wahrscheinlich, dass ein Mann, den ausschliesslich oder wenigstens vorwiegend praktische Motive bestimmen, theoretische Untersuchungen von solcher Tiefe mit solcher Beharrlichkeit anstellt, wie es von Kant anerkanntermassen geschehen ist. In der That hätte sich dieser seine Sache weit leichter und bequemer machen können: er brauchte nur nach dem Vorgange mancher Skeptiker die Unsicherheit alles Wissens überhaupt zu betonen, um daraus die Folgerung zu ziehen, dass uns nichts übrig bleibe, als zu dem Glauben unsere Zuflucht zu nehmen. Dagegen konnte er, wenn ihm der Glaube als solcher weit wichtiger war als die Erkenntnis, sich nicht getrieben fühlen diese in so gründlicher und tiefeindringender Weise zum Gegenstand langjährigen Nachdenkens zu machen. Jedenfalls aber hätte seine Kritik der dogmatischen Metaphysik nicht die radicale Wendung genommen, womit sie dieselbe als nichtiges Scheinwissen charakterisiert. In Wahrheit, gegen das Scheinwissen jeder Art war die „Kritik der reinen Vernunft" gerichtet. Diese Tendenz aber, die uns so deutlich aus dem Werke entgegentritt, verkennt man geflissentlich, wenn man darauf besteht, dass für Kant die Erkenntnistheorie nur ein Mittel gewesen sei zur tiefern Begründung der sittlichen Ideen.

Man kann ja zugeben, dass Kant neben seinen theoretischen Untersuchungen auch auf die Sicherstellung der Freiheit und anderer praktischer Ideen Bedacht genommen habe; gleichwohl werden einer unbefangenen Betrachtung seine rein erkenntnistheoretischen Motive in ihrer selbständigen Bedeutung nicht verborgen bleiben. Selbst Volkelt, der doch „das moralische Bedürfnis als einen besonderen Factor in Kant's Denken" nachdrücklich betont, tadelt es mit Recht, dass man sein rein theoretisches Interesse vielfach unterschätze [1]). Wenn man aber dieses in seiner selbständigen Bedeutung anerkennt und würdigt, so wird man auch dem Versuch bei der Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie von jeder Beziehung derselben auf die Lösung praktischer Probleme abzusehen, seine Berechtigung nicht absprechen können.

Aber nicht blos möglich, sondern geradezu notwendig ist, meines Erachtens, eine solche getrennte Behandlung, wenn es sich um die erkenntnistheoretische Bedeutung des „Dings an sich" handelt. Denn eine klare und widerspruchslose Beantwortung dieser so wichtigen Frage, durch deren Beantwortung zuletzt unsere ganze Auffassung des erkenntnistheoretischen Idealismus bedingt ist, ist überhaupt unmöglich, wenn man den Gebrauch berücksichtigt, der von jenem Begriff in der „transscendentalen Dialektik" in praktischer Beziehung gemacht ist. Die Behauptung zwar, dass „die Vernunftkritik auf den Freiheitsbegriff zubereitet" sei, steht auf schwachen Füssen. Allein es muss zugegeben werden, dass Kant allerdings nachträglich die Lösung des Freiheitsproblems von dem Resultate seiner erkenntnistheoretischen Kritik abhängig gemacht hat. Obgleich ich nun den Tiefsinn nicht verkenne, den Kant bei diesem Versuche bewiesen hat, so scheint er mir doch selbst dadurch zu einer schiefen Auffassung seiner sonst klaren Erkenntnistheorie Veranlassung gegeben zu haben. Und zwar deshalb, weil der Begriff des „Dings an sich" in seiner praktischen Anwendung offenbar eine ganz andere Rolle spielt, als ihm in erkenntnistheoretischer Beziehung zugewiesen werden muss. Denn mag immerhin Kant geglaubt haben, nur unter der Voraussetzung, dass dem Dinge an sich die Formen der Erscheinung, besonders die Causalität abgesprochen werden, sei der absolute Widerspruch zwischen sittlicher Freiheit und natürlicher Causalität zu überwinden [2]): dass diese Erwägung das erkenntnistheoretische Motiv zu seiner absoluten Entgegenstellung von Ding an sich und Erscheinung jedenfalls nicht gewesen ist, wird sich, wie ich wenigstens hoffe, aus der folgenden Darstellung ergeben.

3. Von namhaften Kantforschern ist nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht worden, dass es sich in der „Kritik der reinen Vernunft" nicht um die Entstehung, sondern die Möglichkeit, den Wert und die Grenze der Erkenntnis handle. Indessen ist die Auffassung, der das Problem der Kantischen Untersuchung als ein lediglich psychologisches erscheint, immer noch nicht ganz überwunden. Gegen dieses psychologische Vorurteil hat sich Kant selbst schon unzweideutig genug verwahrt, indem er vor der Verwechslung seiner Untersuchung mit der von Locke angestellten warnte und es nicht „als Vermehrung sondern Verunstaltung der Wissenschaften" bezeichnete, wenn man ihre Grenzen in einander laufen lasse.[3])

---

[1]) Volkelt a. a. O., p. 75.
[2]) Volkelt a. a. O., p. 71—73.
[3]) K. p. 23. Mit K. bezeichne ich die Kirchmann'sche Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft." mit P. die Prolegomena.

Nichtsdestoweniger sind die heftigsten Angriffe gerade gegen Kant's mangelhafte Psychologie gerichtet worden. So hat nach Jürgen Bona Meyer Fries mit Recht Kant „*in seinem eigenen Sinne* durch die Psychologie zu ergänzen geglaubt." Denn es soll sich ja immer nur um eine Erkenntnis unserer *Seele*, um die Entwicklung ihres thatsächlichen Wesens und die Gesetze ihrer Selbstthätigkeit handeln [1]). F. A. Lange hebt zwar hervor, dass die psychologische Seite der Frage Kant nicht die Hauptsache sei, sondern dass er sie offenbar zu *umgehen* suche, aber er erklärt sich doch den grössten Teil aller Dunkelheiten der Kritik aus dem einzigen Umstande, dass jener eine ihrer *allgemeinen Natur nach psychologische* Untersuchung ohne jede specielle psychologische Voraussetzung unternommen habe [2]). Lewes findet in der „Kritik" nichts weiter als eine Psychologie, die er verwirft. Nach ihm ist Kant's Problem nicht neu, weil es immer das Bemühen der Psychologen gewesen, die Bedingungen der Erfahrung zu untersuchen; er hat aber diese verfehlt, weil er den *Geist* in seiner *entwickelten Form* analysirte, ohne zu den ersten Stufen dieser Entwicklung zurückzugehen. Seine Aufgabe wäre gewesen zu erklären, wie die Erfahrung entstand, wie der Geist in allen seinen mannigfaltigen Erscheinungen aus *biologischen* Bedingungen entwickelt werden konnte. „Er schrieb eine Naturgeschichte des Himmels, verfolgte aber eine andere Methode bei seinem *Versuch einer Naturgeschichte* (!) des Geistes" [3]). Ebenso entschieden als der Engländer vertritt Göring die Meinung, dass die Erkenntnistheorie wesentlich auf psychologischer Grundlage beruhe. Nach ihm ist die Behauptung, dass die Vernunftkritik mit Psychologie nichts zu schaffen habe, nichts weiter als ein Mittel, um die dem Kriticismus gefährlichste Kritik unschädlich zu machen. *Dieser Zweck sei aber auch der einzige Grund*, der für die Abweisung der Psychologie beigebracht werden könne [4]).

Sehen wir nun zu, ob die Versicherung, dass das „Unternehmen der Vernunftkritik" durchaus psychologischer Natur sei, ebenso begründet ist, wie sie mit selbstgewisser Zuversicht ausgesprochen wird. Um uns darüber klar zu werden, dürfen wir uns nur deutlich machen, was überhaupt die als *vollendet vorausgesetzte* psychologische Untersuchung zu leisten vermöchte, welche Resultate von der zu Ende geführten physiologisch-psychologischen Analyse zu erwarten wären. Es wird sich dann zeigen, dass das von Kant aufgestellte Problem auf diesem Wege gar nicht gelöst werden konnte, und seiner Natur nach für immer unlösbar bleibt.

Denn es sei nachgewiesen, wie und nach welchen Gesetzen der Prozess des Vorstellens verläuft, so dass wir denselben bis zu den elementarsten Empfindungen zurückverfolgen könnten; der ganze Mechanismus des Bewusstseins sei bis in seine innersten Teile offen vor

[1]) Jürgen Bona Meyer, Kant's Psychologie, p. 168.
[2]) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 2. Aufl., II. p. 124.
[3]) Lewes, a. a. O. p. 491 u. 492.
[4]) Göring, a. a. O. II., p. 129.

uns aufgedeckt: so wäre doch noch nicht das mindeste ausgemacht über die Frage, ob den so mit physiologisch-psychologischer Notwendigkeit entstandenen Vorstellungen, Begriffen und Urteilen ausser der subjectiven noch eine objective Notwendigkeit und Bedeutung zukomme. Aber gerade darum handelt es sich, gerade dieses ist das Problem, womit sich die *philosophische* Erkenntnistheorie beschäftigt, dessen Lösung ihre *eigentümliche* Aufgabe ausmacht. Kommt den subjectiven Gebilden unseres Geistes mehr als subjective Bedeutung zu? Diese Frage kann offenbar nicht durch den Nachweis ihrer *psychologischen* Notwendigkeit entschieden werden. Denn auch unter der Voraussetzung dieses Nachweises bliebe die Möglichkeit immer noch offen, dass alle unsere vermeintliche Erkenntnis, mag diese subjectiv noch so notwendig aus unserer physisch-geistigen Organisation entspringen, doch nur die Bedeutung eines Hirngespinstes hätte. Mit dem Nachweis, dass wir nach gewissen Formen *anschauen* und in gewissen Kategorien *denken* müssen, ist so lange nichts gewonnen, bis diese als die ursprünglichen, nicht wegzudenkenden Bestimmungen der Erscheinungswelt selbst begriffen sind. Die psychologische Untersuchung kann wohl den Nachweis liefern, wie unsere Vorstellungen sich ursprünglich bilden und wie wir im Laufe unserer geistigen Entwicklung sie allmählich durch gewisse Begriffe verknüpfen; aber ihre mehr als subjective Bedeutung, auf die es doch gerade ankommt, festzustellen, ist und bleibt sie unvermögend. Mit der Entdeckung, dass gewisse Formen des Denkens in uns *angelegt* sind, ist noch lange nicht die Deduction ihrer objectiven Gültigkeit gegeben. Der Kausalitätsbegriff, um eine bestimmte Kategorie herauszugreifen, wurzelt nach F. A. Lange in unserer Organisation und „*eben darum*" soll er in der Erfahrung gelten [1]). Aber in unserer Organisation ist offenbar noch manches begründet, was darum noch keinen Anspruch auf objective Bedeutung erheben kann. Jedenfalls entspricht die Auffassung Langes nicht der Tendenz der Kantischen Kritik. Denn wenn die Kategorien nichts weiter sind als Produkte unserer Organisation, wenn unser Denken sich in subjectiven Formen bewegt, deren objective Gültigkeit niemals zu constatieren ist (wie Vaihinger den Lange'schen Standpunkt richtig formuliert) [2]), dann ergibt sich freilich als erkenntnistheoretisches Resultat der „*kritische Skepticismus*", den zu überwinden Kant seine Anstrengungen gemacht hat. Man könnte nun freilich einwenden, der Nachweis, dass wir die Anlage zu gewissen Kategorien besitzen, involviere auch ihre objective Gültigkeit, da wir keinen Grund hätten eine „Prellerei der Natur" vorauszusetzen. Damit jedoch nimmt man seine Zuflucht zu der Idee der prästabilierten Harmonie, auf welche sich zu berufen Kant mit Recht Bedenken getragen hat. Denn auf diesem Standpunkt wird das Erkenntnisproblem nicht einmal zu lösen versucht, weil das gerade in Frage Stehende als selbstverständlich vorausgesetzt ist.

[1]) Lange, a. a. O. p. 45.
[2]) Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange etc., p. 104.

Das geringste Verständnis natürlich für die Eigentümlichkeit des Kantischen Problems beweisen diejenigen, welche mit Montgomery kurzweg jede *philosophische* Frage für eine *physiologische* erklären [1]). Indessen mit Machtsprüchen dieser Art wird die Frage nach dem Wert und der Bedeutung, die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis *überhaupt* nicht aus der Welt geschafft. Der englische Fanatiker des Empirismus mochte für seine Person jedes specifisch philosophische Problem noch so sehr perhorrescieren: aber er durfte seinen wissenschaftlichen Privatbedürfnissen nicht die exclusive Berechtigung vindicieren. Mag man endlich immerhin, um einen Laas'schen Ausdruck zu gebrauchen, das ganze Problem „aus dem Winde schlagen": jedenfalls haben diejenigen keine Aussicht in den Sinn der Kantischen Kritik einzudringen, welche ihre „psychologischen Motive nachzuempfinden" das Bedürfnis fühlen [2]) oder mit Karl Grün ihre *Uebersetzung in's Physiologische* für notwendig halten. Schon Herder vermochte deshalb, da ihm eine Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte vorschwebte [3]), dem Gedankengang Kant's nicht unbefangen zu folgen, dessen Originalität eben darin begründet ist, dass er an die Stelle der physiologisch-psychologischen Betrachtungsweise diejenige gesetzt hat, welche er selbst als die *transscendentale* bezeichnet. Worin diese besteht, kann erst später gezeigt werden. Übrigens hat Kant selbst durch vereinzelte Streifzüge in das psychologische Gebiet, sowie durch das Schwankende seiner Ausdrucksweise Veranlassung zu dem Missverständnisse gegeben, dass die empirische Entstehung der Erkenntnis das Thema seiner Kritik bilde. Umsomehr werde ich in Folgendem bemüht sein das Hauptproblem stets im Auge zu behalten. Wie wichtig und notwendig dies ist, werden wir auf allen Stationen der Kantischen Erkenntnistheorie zu bemerken Gelegenheit haben. Weder über die Bedeutung des A priori und des Unterschieds der analytischen und synthetischen Urteile, noch über den Sinn der transscendentalen Aesthetik und die Deduction der Kategorien ist eine einigermassen befriedigende Auffassung möglich, wenn man von dem psychologischen Vorurteil befangen und gefangen an die Betrachtung herantritt. Ja, selbst die schwankende Haltung, die Kant allerdings dem „Ding an sich" gegenüber bewiesen hat, hängt zum Teil wenigstens, wie wir sehen werden, damit zusammen, dass er sich verleiten liess, einen Sprung in die physiologische Betrachtungsweise zu machen. Die Richtigkeit dieser Auffassung kann erst durch näheres Eingehen in's Einzelne erwiesen werden; für jetzt muss ich es, um nicht der folgenden Darstellung noch mehr vorzugreifen, bei diesen nur zur vorläufigen Orientierung bestimmten Bemerkungen bewenden lassen.

[1]) Montgomery, die Kantische Erkenntnistheorie, widerlegt vom Standpunkt der Empirie, p. 125.
[2]) Laas, a. a. O. p. 182.
[3]) Herder, sämtliche Werke, Stuttg. 1853, 12. Band, p. 42.

I. A priori.

Kant beginnt seine kritische Untersuchung, indem er den Unterschied zwischen empirischen Erkenntnissen, die wir durch Erfahrung oder a posteriori gewinnen, und den von der Erfahrung unabhängigen feststellt; die letzteren nennt er Erkenntnisse a priori. Zugleich aber erklärt er unzweideutig, dass *alle* Erkenntnis mit der Erfahrung beginne, dass also *der Zeit nach* keine dieser vorhergehe [1]). Damit ist von vornherein ausgesprochen, dass von irgendwelchen *angeborenen* Erkenntnissen nicht die Rede sein kann. Wir haben also kein Recht im Sinne Kant's das A priori für gleichbedeutend zu halten mit Angeborensein oder dem ursprünglichen „Besitze der Seele" gleichzusetzen. Gewarnt werden muss aber um so mehr vor diesem Missverständnisse, als sich die Consequenzen desselben auf den ganzen Umkreis der Kantischen Theorie erstrecken. Und zugleich sehen wir, wie schon der erste wichtige Begriff derselben, wenn man ihr die psychologische Tendenz vindiciert, verdunkelt werden muss. Denn offenbar nur deshalb konnte man das A priori mit dem Angeborensein verwechseln, weil man von der Annahme ausging, die *Entstehung* der Erkenntnis solle nachgewiesen werden. Unter dieser Voraussetzung freilich konnte man die Frage aufwerfen, was denn *zeitlich* das Erste und Ursprüngliche in aller Erkenntnis sei, und dieses Erste war denn eben das fragliche A priori. Hat man aber einmal begriffen, dass die *zeitliche* Entstehung der Erkenntnis in der Kantischen Kritik gar nicht in Frage steht, dann muss man sich auch darüber klar werden, dass das psychologische A priori mit dem erkenntnistheoretischen nicht zusammenfällt. Ohne Zweifel hat auch die Zweideutigkeit des Wortes nicht wenig dazu beigetragen, dass der mit demselben verknüpfte Sinn verfehlt wurde [2]). Aber wozu klammern wir uns an die Bedeutung des Wortes und was geht es uns an, in welchem Sinne frühere Philosophen dasselbe gebraucht haben, da doch Kant selbst uns nicht im Zweifel darüber gelassen hat, was *er* darunter verstanden wissen will. Die Polemik aller-

[1]) K., p. 46 u. 47.
[2]) Vergl. Überweg, Grundriss der Gesch. der Phil., 3. Aufl., III., p. 181 u. 182 und Eucken, Gesch. der philos. Terminologie.

dings gegen Kant's „Apriorismus" hätte leichtes Spiel, wenn unter Erkenntnissen a priori solche zu verstehen wären, welche der Mensch mit auf die Welt bringt, in deren ursprünglichem Besitz er sich befindet. Lässt es sich doch unschwer nachweisen, dass es in psychologischer Beziehung überhaupt keine apriorischen Vorstellungen und Urteile geben kann. Und es ist daher so wenig unkantisch, wie Volkelt meint, von dem Begriffe des A priori den psychologischen Ursprung abzuwehren, dass wir vielmehr im entgegengesetzten Falle die erkenntnistheoretische Bedeutung desselben geradezu missverstehen müssten [1]).

Nach Kant's deutlicher Erklärung haben wir unter Erkenntnissen a priori solche zu verstehen, die von der Erfahrung unabhängig sind und um so weniger aus dieser ihre Beglaubigung schöpfen können, als sie selbst bei jeder Erfahrung schon vorausgesetzt werden. Als von der Erfahrung unabhängige Urteile charakterisieren sich aber diejenigen, welche von dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit begleitet sind. An diesen Merkmalen der Notwendigkeit und Allgemeinheit, welche von Kant als Wechselbegriffe bezeichnet werden, sind alle Urteile a priori zu erkennen [2]). Dabei kommt es nicht darauf an, ob wir uns ihrer früher oder später bewusst werden. Den empirischen Urteilen dagegen kann der Charakter der unbedingten Allgemeinheit nicht zukommen, ihre Allgemeinheit kann nur eine komparative sein, weil die Erfahrung ihrer Natur nach niemals zu einem Abschlusse gelangt, wir also nicht wissen können, ob das, was wir empirisch erkannt zu haben glauben, nicht durch eine spätere Erfahrung widerlegt wird. „Die Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber **nicht**, dass es nicht anders sein könne." Um den so bestimmten Unterschied des A priori und A posteriori zu würdigen, dürfen wir freilich die logische nicht mit der empirischen (numerischen) Allgemeinheit verwechseln oder mit Göring nichts in ihr finden als „eine mehr oder weniger verbreitete Thatsächlichkeit" [3]). Vielmehr ist diese in logischer Beziehung vollkommen gleichgültig. Eine Erkenntnis kann mit dem Anspruch der Allgemeinheit auftreten, wenn sie auch nur ein Einziger sich zum Bewusstsein gebracht hat. Der Satz von der Summe der Winkel eines Dreiecks, nachdem er einmal gefunden war, hatte als ein notwendig gedachter auch die Bedeutung eines allgemeingültigen, auch wenn niemand sonst von dieser mathematischen Wahrheit etwas wusste. Und zugleich war er mit dem Bewusstsein verknüpft, dass er weder einer Bestätigung durch Erfahrung bedürfe, noch durch eine solche jemals widerlegt werden könne. Solche Urteile a priori nun entdeckte Kant nicht bloss in der Mathematik, sondern er fand, dass sie auch dem „gewöhnlichsten Verstandesgebrauche zu Grunde liegen" [4]). So drängt sich z. B. das Urteil, dass jede Veränderung ihre Ursache habe, mit so unbedingter Notwendigkeit auf, dass wir es nicht

[1]) Volkelt, a. a. O., p. 231.
[2]) K., p. 48.
[3]) Göring, a. a. O., I., p. 235.
[4]) K., p. 48 u. 49.

hinwegdenken könnten, ohne die Erfahrung, ja unser Bewusstsein selbst aufzuheben. Er gelangte also zu dem Begriffe des A priori durch die Analyse der Erfahrung und der Wissenschaft, was aber offenbar nicht gleichbedeutend ist mit „psychologischer Selbstbesinnung". Man sage nicht, wenn Kant das A priori auf diese Weise entdeckt habe, so setze seine Kritik dogmatisch voraus, was gerade in Frage stehe. Freilich musste er die Thatsache des Erkennens voraussetzen, weil er sonst überhaupt keine Veranlassung zu seiner Untersuchung gehabt hätte. Es ist nicht kritisch und auch nicht hyperkritisch, sondern einfach absurd, schlechterdings nichts voraussetzen zu wollen. Das zu Erklärende, nämlich die Erkenntnis, bildete selbstverständlich die Voraussetzung, unter der allein die kritische Prüfung unternommen werden konnte. Dogmatisch ist nur der Standpunkt, auf welchem die Thatsache als selbstverständlich hingenommen wird. Kants Kriticismus bewährte sich aber darin, dass er nach dem Grund und der Möglichkeit dieser Thatsache fragte und zugleich untersuchte, wie weit unsere Erkenntnis ihrer Natur nach reiche, dass er ihr also ihre festen Grenzen bestimmte.

Nachdem so der Begriff des A priori festgestellt ist, können wir beurteilen, mit welchem Rechte unter anderen von Karl Grün eine physiologische Erklärung desselben vermisst wird, „welches ja nicht immer a priori, sondern auch einmal a posteriori gewesen sei, nun aber allerdings a priori sei und bleibe". [1]) Ein solches A priori ist ein Unding, ein hölzernes Eisen. Übrigens sieht man leicht, dass Grün die Eigentümlichkeit des Kantischen Begriffes nur deshalb verkannte, weil ihm ein zeitliches, folglich relatives A priori vorschwebte. Aus dieser Auffassung erklärt es sich auch, dass man, wie Riehl bemerkt hat, in der Abstammungs- und Selectionstheorie die Vermittelung zwischen Kant und Locke, oder, was man irrthümlich für dasselbe hielt, zwischen Nativismus und Empirismus erblicken konnte". ([2] So stammt nach Häckel alle Erkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung und auch die dieser entgegengestellte, angeblich a priori gegebene, d. h. angeborene, Erkenntnis ist ursprünglich a posteriori erworben worden. Nur dass die auf empirischen Wahrnehmungen beruhenden, also rein sinnlichen Erfahrungen, nachdem sie eine Reihe von Jahren hindurch vererbt worden sind, bei den jüngeren Generationen scheinbar als unabhängige, angeborene, d. h. apriorische, auftreten. [3]) Aus dieser Gleichsetzung des Angeborenen und Apriorischen ersieht man leicht, dass dem erkenntnistheoretischen Begriffe des letzteren der darwinistische Forscher nicht gerecht wurde.

Ich habe bisher versucht, soweit dies möglich war, ohne in's einzelne einzugehen, den Begriff des A priori wenigstens gegen die gröbsten Missverständnisse sicher zu stellen. Nun aber drängt sich uns die Frage auf, deren Beantwortung für die Auffassung der Kantischen

[1]) Grün, die Philosophie in der Gegenwart, p. 379.
[2]) Riehl, der philos. Kriticismus II., p. 12.
[3]) Häckel, natürliche Schöpfungsgeschichte. 5. Aufl., p. 28, 29 und 636. Vergl. auch Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, p. 72.

Philosophie nichts weniger als gleichgültig ist: Warum betonte Kant so nachdrücklich die Notwendigkeit der apriorischen Erkenntnisse gegenüber den empirischen mit ihrer nur comparativen Allgemeinheit? Warum bot er ein so grosses Capital von Scharfsinn und Tiefsinn auf, warum mutete er sich die schwierigsten und compliciertesten Untersuchungen zu, *um schliesslich zu einer kleinen Anzahl solcher Grundsätze a priori zu gelangen, die für unsere Erkenntnis von wirklicher Bedeutung sind?* Vermutlich schienen ihm die Urteile a priori wegen ihres Ursprunges von vornehmerer Art zu sein? Offenbar liess er sich von einem gewissen Hang nach Bequemlichkeit leiten, so dass er es vorzog statt des langsamen und mühsamen Weges durch die Empirie den leichteren und kürzeren durch apriorische Construction einzuschlagen? Aber wie sollte Kant die Erfahrungserkenntnis in ihrem Werte verkannt haben, der bei jeder Gelegenheit auf die empirische Forschung als die einzige verwies, die (von der reinen Mathematik abgesehen) zu einer wirklichen Bereicherung unseres Wissens führe! Er, der so oft hervorhob, wie beschränkt der Umfang unseres apriorischen Wissens sei, sollte, weil sein Herz „am heiligen Geheimnis der Metaphysik hing", so gewaltige Anstrengungen gemacht haben, nur um den Empirismus unschädlich zu machen? Vielmehr schien ihm eine Wissenschaft nötig, welche „die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme",[1]) weil er zu der klaren Einsicht gelangt war, dass selbst unsere empirischen Erkenntnisse mit der ihnen zukommenden comparativen Allgemeinheit Urteile a priori voraussetzen. Wenn z. B. der Satz, dass jede Veränderung eine Ursache hat, nur die Gültigkeit eines Erfahrungssatzes beanspruchen kann, so sind nach seiner Ansicht alle Urteile, welche wir im einzelnen auf das Princip der Causalität gestützt fällen, von nur problematischem Werte. Das Princip der Causalität muss unbedingt oder a priori gelten, wenn wir anders unserer Erfahrungsurteile selbst gewiss sein sollen. Kant hat sich deutlich genug in dieser Beziehung ausgesprochen: „denn wo wollte Erfahrung selbst ihre Gewissheit *hernehmen*, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin *zufällig* wären?"[2]) Und an einer anderen Stelle heisst es: „Sofern in den eigentlichen Wissenschaften Vernunft sein soll, muss darin etwas a priori erkannt werden."[3]) In Wahrheit, ohne reine Vernunft keine empirische, ohne A priori kein A posteriori. Diess nachzuweisen hat Kant seine Kritik geschrieben; denn die reine Vernunft ist eben gleichbedeutend mit dem A priori in unserer Erkenntnis, wie es eben bestimmt wurde: *sie ist der Inbegriff dessen, was unabhängig von der Erfahrung und darum notwendig angeschaut und gedacht wird.*

Aber ausser der Überzeugung, dass das empirische Wissen selbst durch Urteile a priori bedingt sei, war es noch eine andere Erwägung, welche Kant die Frage nach der Möglichkeit

[1]) K. p. 50.
[2]) K. p. 49.
[3]) K. p. 23.

und der Bedeutung des A priori so wichtig erscheinen liess;[1]) denn „gewisse Erkenntnisse verlassen sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen und scheinen durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urteile über alle Grenzen derselben zu erweitern". Die Metaphysik war es, welche den Anspruch erhob im Besitze solcher „apriorischer" Erkenntnisse zu sein. Die Berechtigung aber dieses Anspruchs einer gründlichen Untersuchung zu unterwerfen, hätten die Metaphysiker auch schon deshalb nicht versäumen sollen, weil ihre Wissenschaft sich keineswegs einer allgemeinen Anerkennung erfreute. Schon der Umstand, dass die von ihnen aufgestellten Systeme in ihren Principien soweit auseinandergingen, hätte sie stutzig machen müssen. Gleichwohl war es natürlich, dass sie zuversichtlich fortfuhren ihre Kartengebäude zu errichten. Denn „wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher durch Erfahrung nicht widerlegt zu werden. Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so gross, dass man nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stösst, in seinem Fortschritt aufgehalten werden kann. Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen nur behutsam macht, ohne dass sie desshalb weniger Erdichtungen bleiben." „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde". Ich empfehle diese wörtlich citierten Stellen denen zu geneigter Berücksichtigung, welchen Kant nur deshalb das A priori erfunden zu haben scheint, weil er unter allen Umständen Metaphysik habe „retten" wollen. Ich frage: ist das die Sprache eines Denkers, der aus Verachtung des Erfahrungswissens das Bedürfnis fühlt, sich in die Wolken der Speculation zu erheben? Vielmehr begnügte er sich nicht die metaphysisch-scholastischen Illusionen, wie dies schon vor ihm oft genug geschehen war, im einzelnen aufzudecken, sondern er hielt es für seine Aufgabe sie auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Und zwar erklärte er sich die befremdende Thatsache, dass die Metaphysiker umbekümmert um den Skepticismus, der „sich an ihre Fersen heftete", es sich nicht einfallen liessen nach der Möglichkeit ihrer angeblichen Wissenschaft zu fragen, insbesondere daraus, dass sie den wichtigen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, zu denen wir jetzt übergehen, sich nicht zum Bewusstsein gebracht hatten.

[1]) K. p. 51 u. 52.

II. Analytische und synthetische Urteile.

Urteile, bei denen das Prädicat in dem Subjectsbegriffe schon (versteckter Weise) mitgedacht wird, nennt Kant *analytische* und unterscheidet von ihnen die synthetischen, bei denen diess nicht der Fall ist. Während wir uns daher in den analytischen Urteilen nur die Merkmale zum deutlichen Bewusstsein bringen, die mit dem Subjectsbegriffe unzertrennlich verknüpft sind, kann in den synthetischen das Prädicat durch keinerlei Analyse aus dem Subjects*begriffe* herausgezogen werden. Das Urteil: „der Körper ist ausgedehnt“ ist ein analytisches, weil das Merkmal der Ausdehnung schon an dem blossen *Begriffe* des Körpers haftet. Dagegen hat das Urteil: „die Körper sind schwer“ die Bedeutung eines synthetischen, weil die Eigenschaft der Schwere aus dem blossen *Begriffe* des Körpers sich nicht ableiten lässt. (K. p. 53 u. 54; Proll. § 2.)

Gegen diese Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische, auf die Kant mit Recht ein so grosses Gewicht legte, sind von den verschiedensten Seiten Einwendungen gemacht worden. Schon *Herder* sucht in seiner „Metakritik“, nachdem er die selbstverständliche Bemerkung gemacht hat, dass an sich jedes Urteil, es möge bejaht oder verneint werden, eine *Zusammensetzung* des Subjects oder Prädicats sei, die Kantische Einteilung zu einer unwesentlichen herabzudrücken, indem er geltend macht, dass dem einen neu sein könne, was dem andern nicht neu sei, und einer die Begriffe schneller als der andere verknüpfe.[1]) Ähnlich setzt Schleiermacher den Unterschied zu einem nur *relativen* herab, weil der Begriff immer nur *werdend* sei. Dasselbe Urteil (Eis schmilzt) könne ein analytisches sein, wenn das Entstehen und Vergehen durch bestimmte Temperaturverhältnisse schon in den Begriff des Eises aufgenommen sei, und ein synthetisches, wenn nicht; die Differenz sage also nur einen verschiedenen Zustand der Begriffsbildung aus. Nach Sigwart ist diese Kritik vollkommen berechtigt.[1]) Ob ein Urteil analytisch oder synthetisch sei, kann nach seiner Meinung „niemals entschieden werden, wenn ich nicht den Sinn kenne, welchen der Urteilende mit seinem Subjectsworte verbindet, den Inbegriff der Merkmale, die er auf diesem bestimmten Stadium der Begriffsbildung darin zusammengefasst hat“. Auch Trendelenburg findet die Grenze nicht scharf gezogen, denn „der eine denkt schon ein Merkmal in einem Begriff, das dem andern als ein neues hinzutritt“. „Die *grössere oder geringere Bestimmtheit* der subjectiven Vorstellung kann aber keinen objectiven Teilungsgrund für die Arten des Urteiles abgeben“.[2]) Für Göring ist natürlich die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen nur ein Beweis für den „*naiven psychologischen* Standpunkt, von dem allein sie überhaupt möglich war“.[3]) Nach Ernst *Laas* endlich „kann noch mancherlei Streit darüber entstehen, was im Begriff des Subjects schon liegt und was nicht, zumal wenn man noch die Erkenntnisphase des urteilenden Individuums mit in Rechnung bringt; und darnach wird die Bezeichnung analytisch und synthetisch immer das *Schwankende* und *Schillernde* behalten, das ihr z. B. Schleiermacher nachsagt“.[4])

Man sieht leicht, dass alle diese Einwürfe gegen die Kantische Einteilung in letzter Instanz auf dasselbe Missverständnis zurückzuführen sind, welches auch, wie sich gezeigt hat, die Verkennung der eigentlichen Bedeutung des A priori veranlasst hat. Nur unter der Voraussetzung nämlich, dass die *Genesis* des Urteils in Frage stünde, würde der von Kant statuierte Unterschied allerdings nur die Bedeutung eines bloss relativen und fliessenden haben. Denn wenn es nur darauf ankäme, ob ich ein gewisses Merkmal in meinen Begriff bereits aufgenommen habe oder nicht, und wenn das eine oder andere nur in der verschiedenen Bildungsstufe der Urteilenden begründet wäre, dann freilich würde die Entscheidung darüber, unter welche von beiden Arten ein Urteil zu subsumieren sei, lediglich von individuellen Voraussetzungen abhängen, und dasselbe Urteil könnte für den einen den Charakter eines analytischen, für den andern den eines synthetischen haben. In diesem Sinne kann aber Kant seine Unterscheidung nicht gemeint haben. Dass jede Analyse durch eine frühere Synthese bedingt sei, hat Kant so gut wie diejenigen gewusst, die eine so wohlfeile Belehrung ihm gegenüber für nötig hielten. Auch wäre nicht einzusehen, warum er die *Unentbehrlichkeit* (Proll. § 3) seiner Einteilung gerade für seine kritische Untersuchung so stark betont hat, wenn der Grund derselben nur in der grösseren oder geringeren Bestimmtheit der subjectiven Vorstellung zu suchen wäre. In Wahrheit aber handelt es sich nicht darum, wie das einzelne erkennende Subject zu seinem Urteile gelangt und welche Merkmale es nach seinem jedesmaligen Bewusstsein zufällig mit seinem Begriffe verknüpft, sondern in welchem Verhältnisse

[1]) Herder, a. a. O., Bd. 37, p. 34 u. 35.

[1]) Sigwart, Logik I, p. 106 u. 107.
[2]) Trendelenburg, logische Untersuchungen, II p. 264, dritte Auflage.
[3]) Göring, a. a. O. II, p. 139.
[4]) Laas, a. a. O. p. 209 u. 210.

die im Urteile auf einander bezogenen Begriffe selbst zu einander stehen. Mit anderen Worten, die Frage ist: muss in dem Subjectsbegriffe der Prädicatsbegriff schon mitgedacht werden, oder enthält dieser ein Neues, welches durch keine blosse Analyse zu gewinnen ist. Die Rücksicht auf die Bedeutung und den Erkenntniswert des fertigen Urteils war es also, von der Kant bei seiner Unterscheidung sich hat leiten lassen.[1]) Er selbst freilich hat einigermassen Anlass zu dem Missverständnisse gegeben, da er seine synthetischen Urtheile als Erweiterungsurteile bezeichnete. Dieser terminus scheint mir deshalb nicht glücklich gewählt, weil die Meinung entstehen konnte, es komme dabei die Erweiterung der Erkenntnis des gerade urteilenden Subjects in Betracht. Denn in diesem Falle hinge es natürlich von dem Bildungszustande des einzelnen ab, ob seine Erkenntnis durch ein gewisses Urteil eine Erweiterung erfährt oder nur den Wert einer Erläuterung für ihn besitzt. In Wahrheit aber kann nur in Frage kommen, ob der Subjectsbegriff selbst durch das Prädicat erweitert wird oder nicht, und welchen Urteilen für die Wissenschaft als solche, abgesehen von dem Wissen des einzelnen, ein grösserer oder geringerer Erkenntniswert vindiciert werden muss. Die Erweiterungsurteile aber in diesem Sinne verstanden, verliert die Behauptung, der von Kant beliebte Unterschied sei nur ein relativer, jede Berechtigung. Denn nun zeigt es sich, dass das synthetische Urteil seine Bedeutung niemals einbüsst, dass es immer bleibt, was es ist, dass es nicht in ein analytisches übergehen kann, auch dann nicht, wenn der Urteilende schon tausendmal ein gewisses Merkmal mit einem gewissen Begriffe verknüpft hat.

Man hat gegen das von Kant gebrauchte Beispiel eingewandt, das Merkmal der Schwere sei in dem Begriffe des Körpers ebensogut enthalten, als das der Ausdehnung. Wer einmal die Erfahrung gemacht habe, dass die Körper schwer seien, müsse auch das Merkmal der Schwere in den Begriff des Körpers aufnehmen, um die vollständige Erfahrung auszudrücken; dann aber erweise sich das angeblich synthetische Urteil als ein analytisches. Das Kantische Beispiel sei daher nur unter der Voraussetzung richtig, dass mit dem Worte Körper jedermann das Merkmal „ausgedehnt", niemand je das Merkmal „schwer" verbinde.[2]) Darnach könnte es in der That scheinen, als ob es ganz von dem Belieben der Urteilenden abhänge, durch welche Merkmale ein Begriff constituiert wird; auch soll Kant, wie man versichert, nirgends die Notwendigkeit angedeutet haben im Subjectsbegriff ein gewisses Prädicat mitzudenken. Über eine solche Behauptung aber kann man nur staunen, wenn man sich an folgenden Satz in den Prolegomenen erinnert: „das gemeinschaftliche Princip aller analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruchs". (Prol. § 2.) Ich dächte, damit wäre doch deutlich genug ausgesprochen, dass diejenigen Merkmale mit dem Subjecte verknüpft

[1]) Entgegengesetzter Meinung ist Stadler, Grundzüge der reinen Erkenntnistheorie, p. 14.
[2]) Sigwart, a. a. O., p. 107.

werden müssen, ohne welche dieses selbst nicht gedacht werden kann, die wir ihm nicht absprechen dürfen, ohne es selbst aufzuheben. Nicht darauf also kommt es an, ob ich das Merkmal der Schwere thatsächlich in dem Begriffe des Körpers mitdenke, sondern ob diess mit logischer Notwendigkeit geschieht oder nicht. „Der Körper ist ausgedehnt" qualificiert sich deshalb als ein analytisches Urteil, weil ein nicht ausgedehnter Körper sich selbst widerspricht, weil ohne das Merkmal der Ausdehnung der Begriff Körper nicht einmal gedacht werden kann. Ich frage nun: verhalten sich Prädicats- und Subjectsbegriff ebenso zu einander in dem Urteile: „alle Körper sind schwer?" Widerspricht es dem Begriffe Körper, wenn das Prädicat „schwer" nicht mit ihm verknüpft wird? Es ist mit Recht bemerkt worden, dass wir über den blossen Begriff hinausgehen und den Körper als Teil einer Erfahrung betrachten müssen, um ihn als schwer prädicieren zu können.[1]) Wenn aber das Merkmal der Schwere nicht notwendig im Begriff Körper mitgedacht wird und sich nicht nach dem Satze des Widerspruchs aus ihm ableiten lässt, so gehört es zu den Eigenschaften, die gleich andern, z. B. der Elasticität, Electricität nur empirisch erkannt werden können. Die Erfahrungsurteile sind gerade deshalb alle synthetisch, weil sie nicht auf dem Princip des Widerspruchs beruhen.[2])

Obwohl nun Kant selbst diesen wesentlichen und durchgreifenden Unterschied präcis genug festgestellt hat, so ist es ihm doch begegnet, dass er durch einige, wie ich nicht zweifle, falsch gewählte Beispiele seine eigene Lehre verdunkelte. Es muss allerdings zugegeben werden, dass das Merkmal der Undurchdringlichkeit (K. p. 55) in demselben Verhältnis zu dem Begriffe Körper steht wie das der Schwere. Und es ist nicht einzusehen, warum nach Kant das Urteil: „die Körper sind undurchdringlich" ein analytisches sein soll, während das die Schwere aussagende die Geltung eines synthetischen beansprucht. Auch das Merkmal der Undurchdringlichkeit lässt sich offenbar ebensowenig wie das der Schwere aus dem Begriffe Körper durch blosse Zergliederung herausziehen. In demselben Paragraphen der Prolegomena ferner, in welchem Kant mit Recht gelehrt hat, dass alle analytischen Urteile, da sie auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, Erkenntnisse a priori seien, führt er „Gold ist ein gelbes Metall" als Beispiel für ein analytisches Urteil an, obwohl es sich nur um einen empirischen Begriff handle, weil ich keiner weiteren Erfahrung ausser meinem Begriffe von Gold bedürfe. Und auch Cohen, der doch selbst richtig die analytischen Urteile als blosse Begriffsurteile bestimmt hat, während die synthetischen sich auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung beziehen,[3]) hat sich

[1]) Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. p. 202.
[2]) Kant, Prol. § 2: „Ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.
[3]) Cohen, a. a. O., p. 198.

dieser Begründung angeschlossen. „Analytische Urteile“, meint er, „können deshalb in der That nur a priori gebildet werden; denn wenn sie auch *tausendmal empirisch sind*: als analytische Urteile handeln sie nur von Begriffen und sind auf keine Erfahrung, also auch auf keinen Gegenstand der Erfahrung bezogen.“ [1]) Ich gestehe, dass ich mir nicht verständlich machen kann, wie man einen Begriff von Gold haben kann, ohne ihn auf die Erfahrung zu beziehen. Und noch weniger vermag ich einzusehen, wie sich das Merkmal gelb *nach dem Satze des Widerspruchs* mit Notwendigkeit aus dem *Begriffe Gold* soll ableiten lassen. Dies aber ist der entscheidende Punkt: Hebe ich meinen Begriff von Gold ebenso auf, wenn ich das Merkmal gelb nicht von ihm prädicire, wie mein Begriff Körper in nichts zerfällt, wenn das Merkmal der Ausdehnung nicht mit ihm verknüpft wird? Das Urteil: „Gold ist blau“ *involviert schlechterdings keinen logischen Widerspruch.* Der Blindgeborene kann sich sehr wohl einen Begriff von Gold bilden, ohne von der gelben Farbe eine Vorstellung zu haben. Wenn heute aus einem noch unbekannten Lande ein Reisender mit der Nachricht zurückkehrte, er habe blaues Gold entdeckt, so würde er wahrscheinlich viele Ungläubige finden, und man könnte ihm wohl auch entgegenhalten, er habe keinen Grund das von ihm gefundene Metall Gold zu *nennen*; niemand aber hätte das Recht ihn *eines logischen Widerspruchs* zu beschuldigen. *Dasselbe gilt aber von allen empirischen Begriffen: keiner kann Subject eines analytischen Urteils werden, aus keinem folgen mit logischer Notwendigkeit gewisse empirische Merkmale.* Aus dem Begriffe des Kreises folgt, dass er rund ist; aber die Farbe des Goldes ist durch keine begriffliche Analyse festzustellen.

Treffend und lehrreich ist die Bemerkung Kant's (K. p. 180), *dass den synthetischen Urteilen an sich weder die Wahrheit noch der Irrtum* angesehen werden könne. Bei den analytischen Urteilen dagegen, eben weil sie auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, lässt sich schon durch logische Analyse entscheiden, ob gewisse Begriffe mit Recht in Beziehung zu einander gesetzt worden sind oder nicht. Wer analytisch falsch urteilt, verstösst gegen die Gesetze der Logik, während das synthetische Urteil infolge mangelhafter Erfahrung falsch und doch formell richtig sein kann. Dass ich mich bei dieser Frage etwas länger aufgehalten habe, mag darin seine Entschuldigung finden, dass in der That das von Kant angeführte Beispiel irreführen muss und schon viele irregeführt hat. Wenn ich mir aber in dieser Beziehung eine Correctur Kant's erlaubte, so glaube ich dies in seinem Geiste gethan und *strenger als er selbst an seiner Erklärung der analytischen Urteile festgehalten zu haben.*

Vor einem Irrtum muss endlich noch gewarnt werden; blosse Tautologieen, wie „die Dreiecke sind dreieckig“, dürfen nicht mit analytischen Urteilen verwechselt werden.[2]) Gleich-

[1]) Cohen, a. a. O. p. 201.
[2]) Wundt. Logik, I., p. 151.

wohl ist der Erkenntniswert der letzteren nur ein geringer; er reicht nicht weiter als der des kategorischen Schlusses, bei dem ja der Schlusssatz ebenfalls nichts enthält, was nicht schon mit den Prämissen gegeben wäre. Gerade weil Kant sich dies zum klarsten Bewusstsein gebracht hatte, bestritt er so entschieden die wissenschaftliche Bedeutung der dogmatischen Metaphysik, die sich mit naiver Sicherheit im Kreise analytischer Urteile bewegte. Machen wir uns die Sache an einem Beispiele deutlich. „Die Seele ist eine einfache Substanz“ gehört offenbar unter die analytischen Urteile; denn das Prädicat ist in *dem willkürlich erzeugten Subjectsbegriffe* schon mitgedacht. Denn diesem entspricht kein Gegenstand *der Erfahrung*, sondern er ist dem Bedürfnisse entsprungen alle Merkmale von ihm auszuschliessen, die irgendwie an die Natur des Körperlichen erinnern können. Im bewussten Gegensatz zum Körper, der nur als ausgedehnt gedacht werden kann, wird der Begriff Seele gebildet, der deshalb das Merkmal der Einfachheit schon von vornherein einschliesst und ohne dasselbe unmöglich wäre. Von dieser Voraussetzung aus ist es nun leicht, noch eine Reihe anderer Urteile zu bilden, die aber ebensowenig über den ursprünglichen Begriff hinausführen, wenn auch der Schein entsteht, als sei durch reine Begriffsanalyse die Wissenschaft a priori erweitert worden. In Wahrheit aber ist dies nur möglich, wenn zu dem Subjectsbegriffe noch etwas anderes (x) hinzutritt „worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädicat, das in jenem Begriff nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen“. „Bei empirischen oder Erfahrungsurteilen hat es hiermit gar keine Schwierigkeit, denn dieses x ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Teil dieser Erfahrung ausmacht“. (K., p. 55.) Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a posteriori schien also Kant keine Schwierigkeit zu bieten, und überhaupt war ihre Beantwortung für die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, von keiner Bedeutung. Wenn wir uns nun erinnern, welche Wichtigkeit dem A priori für die Gewissheit aller Erkenntnis eingeräumt werden muss, so begreift es sich, warum Kant das eigentliche Erkenntnisproblem in der Frage formulieren konnte: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Denn „man gewinnt dadurch schon sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann“. (K., p. 60 u. 61.) Dazu kam, dass Kant in allen theoretischen Wissenschaften synthetische Urteile a priori entdeckt hatte. Insbesondere gilt dies von den Urteilen der reinen Mathematik; diese sind synthetisch, weil das Prädicat nicht aus dem Begriffe durch blosse Zergliederung herausgezogen werden kann, und zugleich a priori, weil sie als allgemeingültig und notwendig keiner Beglaubigung durch Erfahrung bedürfen. Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn der Begriff vom *Geraden* enthält nichts von *Grösse*, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kann also durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Vielmehr muss *Anschauung* zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.“ (K., p. 58 u. 59.) Dem Einwande aber, dass das Prädicat solcher

apodictischen Sätze allerdings in unserem Begriffe liege, ist schon Kant zuvorgekommen. Er bemerkt nämlich mit Recht, dass die Zweideutigkeit des Ausdrucks dieses Missverständnis veranlasst. „Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädicat hinzudenken, und diese Notwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzudenken sollen, sondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel denken, und da zeigt sich, dass das Prädicat jenen Begriffen zwar notwendig, aber nicht als im Begriffe selbst gedacht, sondern vermittelst einer Anschauung, die zu dem Begriffe hinzukommen muss, anhänge." (K., p. 59.) Mit anderen Worten: es liegt freilich im Wesen der geraden Linie auch die kürzeste zu sein; diese Eigenschaft ist keineswegs zufällig mit ihr verknüpft; aber im Begriff als solchem ist sie nicht mit ein-eingeschlossen. Von welcher Art aber die Anschauung ist, auf die sich die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori in der Mathematik gründet, davon wird im folgenden Capitel die Rede sein. Überhaupt mit jedem Schritte, den wir tiefer in den Geist der Vernunftkritik eindringen, wird die Einsicht deutlicher werden, dass Kant mit gutem Rechte den von ihm aufgestellten Unterschied als „klassisch" bezeichnen konnte, und dass die folgenden Worte, womit er die Bedeutung desselben betonte, keine leere Übertreibung enthalten: „Wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur diese Frage aufzuwerfen, so würde diese allen Systemen der reinen Vernunft bis auf unsere Zeit mächtig widerstanden haben und hätte so viele eitle Versuche erspart, die, ohne zu wissen, womit man eigentlich zu thun hat, blindlings unternommen worden". (K., p. 57.) Für mich wenigstens unterliegt es keinem Zweifel: wer auch nur über diesen einen Punct vollkommene Klarheit erlangt hat, ist vor jedem Rückfall ebensowohl in scholastische Neigungen wie in oberflächlichen Empirismus gesichert. Und die Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori, die Riehl für „etwas veraltet" erklärt,[1]) könnte daher nur dann ihre Wichtigkeit verlieren, wenn das philosophische Erkenntnisproblem selbst, an dessen Lösung Kant seine Kräfte gesetzt hat, sich als bedeutungslos herausstellen würde.

[1]) Riehl, a. a. O. II., p. 17.

III. Kant's Lehre von der reinen Anschauung, oder die transscendentale Aesthetik.

Die analytischen Urteile, eben weil sie auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, charakterisieren sich, wie wir gesehen haben, als Urteile über blosse Begriffe. Die synthetischen dagegen sind Urteile über Gegenstände; auf solche bezieht sich alle wahrhafte Erkenntnis und ist nur unter ihrer Voraussetzung möglich. Die Frage: gibt es synthetische Urteile a priori? ist daher gleichbedeutend mit dieser: gibt es Urteile a priori über Gegenstände, oder gibt es Urteile a priori von objectiver Gültigkeit? Ehe über Gegenstände geurteilt werden kann, müssen sie uns gegeben sein;[1]) gegeben können sie aber nur durch Anschauung werden. Anschauung ist die unmittelbar auf Gegenstände sich beziehende Erkenntnis. (K., p. 71.) Nun ist es klar: in einem Falle wäre es niemals möglich, a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung über Gegenstände zu urteilen; nämlich dann, wenn uns solche nur durch empirische Anschauung gegeben würden. Denn diese, da sie auf Empfindung beruht, entbehrt als solche von vornherein des Charakters der Allgemeinheit und Notwendigkeit, und auf sie können sich daher nur synthetische Urteile a posteriori gründen. Nur unter der Voraussetzung einer nicht empirischen, d. h. reinen (nicht mit Empfindung vermischten) Anschauung können uns Gegenstände gegeben werden, über die sich Urteile unabhängig von der Erfahrung fällen lassen. Die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, von deren entscheidender Bedeutung für die Lösung des philosophischen Erkenntnisproblems Kant das klarste Bewusstsein hatte, ist also in erster Linie bedingt durch die Möglichkeit einer reinen Anschauung. Eine solche reine Anschauung nun lässt sich freilich auf dem Wege psychologischer Selbstbeobachtung nicht nachweisen. Wenn wir aber von den empirischen Anschauungen der Körper und ihren Veränderungen alles

[1]) Erst im nächsten Capitel kann gezeigt werden, dass Gegenstände nicht gegeben sein können; hier bedeutet der Ausdruck nur die der Erkenntnis gegebene Materie.

Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, wie Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. sowie das was der Verstand hinzudenkt, wie Substanz, Kraft weglassen, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche reine Anschauungen sind, die jenen a priori zu Grunde liegen, und von denen wir niemals zu abstrahieren vermögen. (K., p. 72; Proleg. § 10.) Da nun aber eine gegenstandslose Anschauung unmöglich ist, so müssen wir fragen: Wie ist eine reine Anschauung, d. h. eine solche, die sich auch ohne einen durch Empfindung gegebenen Gegenstand gleichwohl auf einen solchen bezieht, überhaupt möglich? Würde es sich darum handeln, Dinge vorzustellen, wie sie an sich selbst sind, so müsste diese Möglichkeit von vornherein verneint werden. (Proleg. § 8.) Dass diese Voraussetzung aber nicht stattfindet, hat Kant zu erweisen gesucht durch seine Lehre von Raum und Zeit, mit deren Bedeutung und Tragweite, wenigstens soweit das Verständnis des erkenntnistheoretischen Idealismus dadurch bedingt ist, wir uns jetzt vertraut machen müssen.

Was zunächst den Raum betrifft, so ergibt sich für's erste aus der Analyse seiner Vorstellung, dass er kein empirischer Begriff ist, d. h. dass er nicht aus der Erfahrung abstrahiert sein kann. „Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser uns bezogen, als ausser und neben einander, nicht bloss als verschiedene, sondern in verschiedenen Orten vorgestellt werden können, muss die Vorstellung des Raums schon zum Grunde liegen.“ (K., p. 74.) Die Erfahrung also, aus der diese abstrahiert sein soll, setzt vielmehr die ursprüngliche Raumvorstellung als ihre letzte Bedingung voraus und wäre selbst ohne sie unmöglich. Als diese Bedingung nun ist sie eine notwendige Vorstellung (K., p. 75), von der wir niemals zu abstrahieren vermögen,[1]) weil ohne sie uns niemals Gegenstände als äussere gegeben werden können. Insofern aber ist sie a priori und geht allen empirischen Vorstellungen voraus. Nicht jedoch in dem Sinne eines zeitlichen Vorher, (K., p. 46) ein Missverständnis, das nur hervortreten kann, wenn man vergisst, dass die Kantische Untersuchung nicht auf die empirische Entstehung der Raumvorstellung gerichtet ist. Von einer Entstehung der ursprünglichen Raumvorstellung kann überhaupt nicht die Rede sein, wenn sie als die letzte Bedingung aller äusseren Erfahrung, also auch der zeitlich ersten, begriffen wird; als solche ist sie nicht weiter ableitbar, da der Begriff einer abgeleiteten letzten Bedingung sich selbst widerspricht. Wohl aber kann man durch die Analyse der Erfahrung, die freilich nicht mit psychologischer Selbstbeobachtung verwechselt werden darf, ihre ursprünglichen Bedingungen erschliessen, und das war in der That der Weg, auf dem Kant zu seinem A priori gelangte. Fasst man dieses in seinem bestimmten, einzig möglichen Sinne, so zeigt sich auch hier wieder, dass es nicht gleichbedeutend ist mit dem Angeborensein, und dass wir kein Recht haben bei der Apriorität der Raumvorstellung an einen „ursprünglichen Besitz

[1]) E. von Hartmann hat zwar dagegen geltend gemacht, Kant selbst habe den Nachweis geliefert, dass man vom Raume abstrahieren könne, indem ja das Ding an sich nach seiner Lehre unräumlich sei; allein er übersieht, dass das Ding an sich überhaupt nicht vorgestellt wird.

unserer Seele“ zu denken. Ebenso ist es eine schiefe Wendung, von einer „Zuthat unseres Geistes“ zu sprechen,[1]) als wenn nachträglich zu der schon fertigen Erfahrung die Raumvorstellung hinzuträte. Wie leicht man sich übrigens oft das Widerlegen macht, ersieht man aus dem seltsamen Einwande, den Göring gegen die Apriorität der Raumvorstellung erhebt: Kant habe nach seinem eigenen Geständnisse viel Zeit und Nachdenken auf das Finden derselben verwenden müssen.[2]) Auch diesem Einwande liegt offenbar die Auffassung des A priori zu Grunde, wonach es dasjenige Wissen bedeuten soll, das wir fertig mit auf die Welt bringen. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, dass wir nicht berechtigt sind der Kantischen Theorie die empiristische, wonach wir die Vorstellung des Raums allmählich erwerben, entgegenzustellen; denn man kann, wie mit Recht bemerkt worden ist,[3]) der letzteren huldigen und doch an dem Kantischen A priori festhalten, wenn man dieses nicht mit dem Angeborensein identificiert und zugleich sich erinnert, dass es sich überhaupt nicht um die Entstehung der Raumvorstellung und ihre Entwicklung im geistigen Leben des Individuums handelt. Dass dieses Problem, dessen Wichtigkeit natürlich nicht herabgedrückt werden soll, das Kantische nicht ist, kann nicht oft genug wiederholt werden.

Nachdem Kant gezeigt, dass die ursprüngliche Raumvorstellung als die Bedingung der Erfahrung nicht aus dieser abgezogen sein könne, ergibt sich aus ihrer weiteren Analyse, dass sie auch kein allgemeiner (discursiver) oder Gattungsbegriff sei.[4]) Und zwar deshalb nicht, weil die einzelnen Räume nicht verschiedene Arten eines ihnen übergeordneten Gattungsraums, sondern dessen reale Teile sind.[5]) Die einzelnen Räume sind nichts als Einschränkungen des ganzen, einheitlichen Raumes, als solche aber gehen sie diesem nicht als seine Bestandteile voraus, sondern sind selbst nur unter seiner Voraussetzung möglich. Bei Gattungsbegriffen verhält es sich gerade umgekehrt: Hier müssen die Einzelvorstellungen vorausgehen, weil ja von ihnen selbst die Gattungsbegriffe erst abstrahiert werden können. Diese verhalten sich demnach nicht wie das Ganze zu seinen Teilen, vielmehr repräsentieren sie nur einen Teil der Einzelvorstellungen, nämlich ihr gemeinschaftliches Merkmal. Den Raum dagegen müssen wir als einheitliches Ganze vorstellen, was aber nur als solches

[1]) Jürgen Bona Meyer, a. a. O., p. 164 u. 167.

[2]) Göring, a. a. O., I., p. 298.

[3]) Cohen a. a. O., p. 90 u. 91. Am nachdrücklichsten hat Tobias betont, dass das erkenntnistheoretische A priori Kant's ebensowohl mit der nativistischen als mit der empiristischen Erklärungsweise vereinbar sei. Vgl. Tobias, Grenzen der Phil. etc., p. 93, 108, 109, 163 u. 162.

[4]) Kuno Fischer (Gesch. der neueren Phil. 3. Aufl. III., p. 334) macht in dieser Beziehung die treffende Bemerkung: „Wäre der Raum ein discursiver Begriff, so müsste er von den verschiedenen Räumen abstrahiert sein, wie der Gattungsbegriff Mensch von den verschiedenen Menschen: er müsste alle die Merkmale in sich fassen, die den verschiedenen Räumen gemeinsam und von denen abgesondert sind, worin sich jene unterscheiden; es müsste also Raumunterschiede geben, die nicht im Begriffe des Raumes enthalten sind. Solche Unterschiede giebt es nicht. Es giebt zur Unterscheidung räumlicher Verhältnisse kein Merkmal, das nicht räumlich wäre, nicht bloss räumlich.

[5]) Prolegom. § 13 heisst es: „Der Teil ist nur durch's Ganze möglich“.

vorgestellt werden kann, ist selbst Einzelvorstellung und muss als solche ursprünglich *Anschauung* sein. (K., p. 75—76.) Daraus erklärt es sich auch, dass räumliche Bestimmungen niemals durch blosse Begriffe verdeutlicht, sondern nur durch die Anschauung nachgewiesen werden können. (P., § 12.) Auch dass wir „verlangen, eine Linie solle in's Unendliche gezogen werden“, erklärt sich nur aus der Natur unserer Anschauung, deren „Fortgang an sich unbegrenzt ist.“ Überhaupt vermöchten wir nicht den Raum als eine unendliche Grösse vorzustellen, wenn unsere Anschauung nicht von der Art wäre, dass wir keinen Raum vorstellen können, der nicht noch von einem grösseren eingeschlossen wäre. Aus dem blossen *Begriffe* eines Raums könnte niemals auf seine Unendlichkeit geschlossen werden. (P., § 12.) Die Absurdität aber einer *gegebenen* Unendlichkeit hat man Kant nur deshalb (mit einem gewissen *Schein* von Berechtigung) unterschieben können, weil wir bei ihm lesen: „Der Raum wird als eine unendliche *gegebene* Grösse *vorgestellt*.“ Indessen schon die Rücksicht auf das in der Anmerkung zur ersten Antinomie (K., p. 362—364) in dieser Beziehung Gesagte hätte Kant vor diesem groben Missverständnisse schützen sollen. Ferner aber ist zu bedenken, dass wir das Räumliche überhaupt als *gegeben* vorstellen, weil unsere Anschauung immer *sinnlich* ist, d. h. als *Form der Receptivität* die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficiert werden oder Eindrücke empfangen (K., p. 71 u. 84). Darnach lässt sich ermessen, welchen Beruf Eduard von Hartmann hatte einem Kant darüber Belehrung zu erteilen, dass eine unendliche gegebene Grösse nicht vorgestellt werden könne, weil sonst *eine vollendete Unendlichkeit* gegeben sein müsste,[1]) und welchen Scharfsinn Montgomery aufbieten musste, um bei Kant die „unendliche Wesenheit des Raumes“, die unbegrenzte Raumeinheit als „präexistierende Realität“ zu entdecken.[2]) Als wenn nicht gerade die „Kritik der reinen Vernunft“ vor diesen und ähnlichen Fictionen am sichersten zu bewahren vermöchte! War es doch Kant, der uns gelehrt hat, dass dem Raume als *reiner* Anschauung überhaupt keine von dieser unabhängigen Realität vindiciert werden darf. Wie wäre es auch möglich, eine Vorstellung a priori vom Raum zu haben, wenn dieser als ein selbständiges Wesen uns gegenüberstände oder Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge an sich darstellte, welche ihnen auch zukämen, wenn sie nicht angeschaut würden? Diess ist vielmehr nur dann möglich, wenn der Raum selbst und die Vorstellung a priori von demselben zusammenfallen. Und so wird denn auch ausdrücklich gelehrt, dass der Raum nichts weiter sei, als die letzte Bedingung, unter der Dinge als äussere uns erscheinen können, oder unter der allein äussere Anschauung möglich ist. (K., 77 und 78.) Mit Recht betont Kant, dass diese Bedingung äusserer Erscheinungen mit keiner anderen zu vergleichen sei,[3]) weil es ausser ihr

[1]) Hartmann, a. a. O., p. 157.

[2]) Montgomery, a. a. O., p. 98.

[3]) „Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern nur Modificationen des Sinnes des Gesichtes, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficiert wird. *Dagegen gehört der Raum als Bedingung äusserer Objecte nothwendiger Weise zur Erscheinung* *oder Anschauung derselben.* Geschmack und Farben sind gar nicht notwendige Bedingungen, unter welchen *die Gegenstände allein für uns Objecte der Sinne werden können.* Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher *kann auch Niemand a priori weder eine Vorstellung der Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben.*“ (K., p. 80.)

keine andere gibt, *ohne die es überhaupt unmöglich wäre, Dinge als äussere anzuschauen.* Der Raum hängt „unserer Sinnlichkeit *schlechthin notwendig an*, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein“. (K., p. 90.)

Innerhalb der Erscheinung unterscheidet Kant *Materie* und *Form*;[1]) jene ist die *empirische* (auf Empfindung beruhende) Bedingung derselben, und von dieser kann es keine Vorstellung a priori geben.[2]) (K., p. 71, 72 und 564; Proleg. § 11.) Alle Empfindungen beziehen sich entweder auf Dinge ausser uns oder auf Vorgänge in uns. Und zwar ist der Raum die Form, unter der Empfindungen auf äussere Dinge bezogen werden. (K., 78.) In der *empirischen* Anschauung sind freilich Materie und Form unzertrennlich verbunden. Gleichwohl war Kant berechtigt, sie in der Betrachtung zu trennen (K., p. 73), weil nur so beide in ihrer specifischen Bedeutung gewürdigt werden können. Empirisch-psychologisch betrachtet, lässt sich keine reine Anschauung nachweisen, diese ist kein empirisches Datum; aber ohne ihre Voraussetzung wäre die empirische Anschauung selbst unmöglich, weil nur in der Form des Raums äussere Erscheinungen stattfinden können. Nur muss man sich freilich vor der groben Auffassung hüten, als ob diese Form ein leerer Behälter für von aussen empfangene Eindrücke, als ob sie ein Gefäss wäre, in das sich die Materie ergösse oder in das der „*Rohstoff*“ der Empfindungen fiele.[3]) In der That eine rohe Vorstellungsweise, die man aber billig Bedenken tragen sollte auf Kant's Rechnung zu schreiben.[4])

Was sich durch die Analyse der Raumvorstellung ergeben hat, findet seine Bestätigung durch eine Kant eigentümliche, vor ihm nie zur Geltung gekommene Betrachtungsweise, welche er die „transscendentale“ genannt hat. Darunter versteht er „die Erklärung eines Begriffs als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Sätze a priori eingesehen werden kann.“ (K., p. 76.) Nur unter der Voraussetzung nämlich, dass der Raum reine Anschauung ist, erklärt sich die Möglichkeit der Geometrie als einer *synthetischen* Wissenschaft a priori. Zwei Momente sind dabei wohl zu unterscheiden. Für's erste handelt es sich

[1]) Vgl. Cohen, a. a. O. p. 38—41.

[2]) Da die Untersuchung Kant's gerade auf die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis gerichtet ist, so kann es seine Aufgabe nicht sein, auch die *materiellen* Bedingungen der Erscheinung, was man ihm als einen Mangel vorgeworfen hat, einer Prüfung zu unterwerfen, denn die letzteren sind immer empirisch, mögen sie nun in der Beschaffenheit der Dinge selbst oder in der Organisation des empfindenden Subjects enthalten sein.

[3]) Montgomery, a. a. O., p. 43 u. 78.

[4]) Cohen (a. a. O., p. 43) hat es mit Recht nicht für überflüssig gehalten darauf aufmerksam zu machen, dass der Raum als Form der Ercheinung „frei sei von dem Wesen *eines materiellen Organs*“.

um den Nachweis, wie überhaupt die Geometrie synthetische Sätze von apodiktischer Gewissheit enthalten kann, in zweiter Linie aber ist die für die Untersuchung Kant's viel bedeutungsvollere und weiter reichende Frage zu beantworten, inwiefern den synthetischen Sätzen der Geometrie trotz ihrer Apriorität gleichwohl objective Gültigkeit zugeschrieben werden muss.[1])

In Beziehung auf den ersten Punkt muss zunächst daran erinnert werden, dass aus einem *blossen Begriffe*, wie wir gesehen haben, sich überhaupt keine synthetischen Urteile entwickeln lassen; aus dem Wesen der *empirischen* Anschauung aber folgt es, dass sie niemals zu Sätzen von apodiktischer Gewissheit führen kann. (K., p. 77.) Synthetische Sätze, die zugleich den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit an sich tragen, sind also überhaupt unmöglich, oder ihre Möglichkeit lässt sich nur unter der Voraussetzung einer *reinen Anschauung* begreifen. Auf eine solche lassen sich in der That, wie Kant durch viele Beispiele deutlich gemacht hat, alle Beweise der geometrischen Sätze zurückführen. (Proleg., § 12 und 13; K., p. 93.) So wird die *Congruenz der Dreiecke nicht aus ihrem Begriffe* erklärt, sondern aus ihrer Construction in der Anschauung.[2]) Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier Figuren laufen zuletzt darauf hinaus, dass sie einander decken, setzen also eine *reine* Anschauung voraus. Denn wenn nur eine *empirische* Anschauung angenommen werden dürfte, gründeten sich die *geometrischen Sätze auf eine mehr oder weniger allgemeine Beobachtung*, wie *Kirchmann* in der That angenommen hat.[3]) „Man würde also nur sagen können: *so viel zur Zeit noch bemerkt worden*, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte". (K., 75.) Der Satz, dass durch zwei gerade Linien sich gar kein Raum einschliessen lasse, mithin keine Figur möglich sei, ist aus dem *Begriffe* einer geraden Linie ebensowenig zu entwickeln als der, dass sie der kürzeste Weg zwischen zwei gegebenen Punkten sei. Hartmann meint zwar, aus der *Definition* der geraden Linie, dass sie bei

[1]) In dieser Beziehung ist zu vergleichen die gründliche und scharfsinnige Abhandlung von *Emil Arnoldt*: „Kant's transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit". Altpr. Monatsschrift, Bd. VII u. VIII.

[2]) Die mathematischen Urteile sind „jederzeit *intuitiv*". (Proleg. § 7.) „Die *philosophische* Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus *Begriffen*, die *mathematische* aus der *Construction* der Begriffe. Einen Begriff aber construieren heisst: die ihm *correspondierende Anschauung a priori darstellen*. Zur Construction eines Begriffs wird also eine *nicht-empirische* Anschauung erfordert, die folglich *als Anschauung ein einzelnes Object* ist, aber nichtsdestoweniger als die Construction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung) *Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff* gehören, in der Vorstellung ausdrücken muss. So construiere ich einen Triangel, indem ich den diesem Begriff entsprechenden Gegenstand, entweder durch blosse Einbildung in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier, in der empirischen Anschauung, *beidemal aber völlig a priori, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darstelle*. Die einzelne hingezeichnete Figur ist *empirisch* und dient gleichwohl den Begriff unbeschadet seiner Allgemeinheit auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung *immer nur auf die Handlung der Construction des Begriffs*, welchem viele Bestimmungen, z. B. der Grösse, der Seiten und der Winkel ganz gleichgültig sind, gesehen wird." (K., p. 559 u. 560.)

[3]) Kirchmann, Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage, p. 9.

Drehung um zwei ihrer Punkte mit keinem ihrer Punkte ihre bisherige Lage verlässt, lasse sich der Satz nachweisen, dass sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei.[1]) Aber wie könnte diese sogenannte Definition *ohne Anschauung* auch nur verstanden werden? Ebenso nichtig ist der gegen Kant's Lehre geltend gemachte Einwand, dass die Notwendigkeit der geometrischen Sätze auf dem Beweise beruhe.[2]) Denn er hat ja ausdrücklich gelehrt, dass die Geometrie durch eine *Kette von Schlüssen* fortschreite, *aber immer von der Anschauung geleitet und auf diese sich stützend*. (K., p. 562.) Natürlich! Ist ja doch die *reine Anschauung* nur die *eine* Bedingung der Geometrie und der Mathematik überhaupt; von der anderen (den Kategorien) wird später die Rede sein. Wenn man endlich gesagt hat, auch die Mathematik sei *empirischen* Ursprungs und ihre Sätze hätten desshalb keinen Anspruch auf Apriorität, so begegnet uns auch hier, wie in vielen anderen Fällen, die grobe Verkennung der Bedeutung des A priori. Derselbe Kant, der an der Apriorität der mathematischen Sätze festhält, hat darauf aufmerksam gemacht, dass es der Mathematik nicht so leicht geworden sei wie der Logik: es sei lange bei ihr beim „Herumtappen" geblieben, bis sie endlich „den sichern Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen" habe. (K., p. 24.) Es blieb ihm also nicht verborgen, dass auch die Mathematik, wie alle Wissenschaft, mit der Erfahrung *beginne*.

Da indessen die Kantische Untersuchung in der Frage gipfelt, mit welchem Rechte wir unseren *subjectiven* Anschauungs- und Denkbestimmungen *objective* Bedeutung beilegen, so kann sein transscendentaler Beweis nicht erschöpft sein mit dem Nachweis, dass nur unter der Voraussetzung der Apriorität der Raumanschauung sich der apodictische Charakter der geometrischen Sätze, d. h. unser Bewusstsein erklären lasse, dass sie ebensowenig einer *Bestätigung* von seiten der Erfahrung bedürfen, als sie jemals durch eine solche widerlegt werden können. Von ungleich grösserer Bedeutung und Tragweite ist die Entscheidung darüber, ob wir berechtigt sind, den geometrischen Sätzen, die nicht aus der Erfahrung erborgt sind, gleichwohl objective Bedeutung zu vindicieren. Wie können wir, muss in dieser Beziehung gefragt werden, a priori ein Object bestimmen, *ohne dass dieses selbst uns gegeben ist*? In keinem Falle, wenn der Raum als ein selbständiges, von aller Anschauung unabhängiges Wesen oder als die Eigenschaft eines solchen aufzufassen wäre. Denn dann müssten auch die in ihm befindlichen Dinge unabhängig von unserer Anschauung sein, sie wären Dinge an sich, und selbst die Möglichkeit zugegeben, dass wir von solchen und ihren Attributen ein Bewusstsein haben könnten: jedenfalls könnten wir a priori nichts über sie aussagen. (Proleg., § 9.) „Wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subject, wie könntet ihr sagen, dass was in euren *subjectiven Bedingungen* einen Triangel zu construieren, notwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst notwendig zu-

[1]) E. v. Hartmann, a. a. O., p. 169.

[2]) Vgl. Kirchmann, a. a. O., p. 9 und Überweg, a. a. O., p. 184.

kommen müsse?“ (K., p. 94.) In Wahrheit, nimmt man den Raum als eine *absolute Realität*,[1] so muss es immer zweifelhaft bleiben, ob unsere räumlichen Vorstellungen ihm congruieren oder nicht, so bleibt ihre objective Gültigkeit zum mindesten unerwiesen. Ganz anders ist das Verhältnis, wenn der Raum die reine Anschauung ist, durch die uns allein Gegenstände als äussere gegeben werden können, d. h. wenn er begriffen wird als die Form der äusseren Erscheinungen. Denn da sich unsere geometrischen Urteile niemals auf die *Materie* der Erscheinungen, sondern auf ihre *Form* beziehen, so ist es nicht nur begreiflich, sondern auch notwendig, dass alles, was wir jemals im Raum anschauen, dieser *formalen Bedingung* entsprechen muss. Unsere geometrischen Urteile gelten also deshalb für die Objecte oder sind objectiv gültig, weil diese Objecte selbst keine von der Anschauung unabhängige Dinge, sondern *Erscheinungen* sind. So stehen also die räumlichen Objecte, auf die sich die geometrischen Sätze beziehen, der Anschauung nicht fremd gegenüber, sie sind durch keine unüberschreitbare Kluft von derselben getrennt, und die Möglichkeit a priori über *Objecte* zu urteilen ist erklärt, während bei jeder anderen Annahme die objective Bedeutung der geometrischen Sätze nur gläubig angenommen werden könnte. Geometrie als synthetische *Erkenntnis* a priori ist möglich, weil sie nur auf *Gegenstände der Sinne* sich bezieht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung zu Grunde liegt. Wäre der Raum dagegen und alles in ihm Befindliche unabhängig von unserer Anschauung, so wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass alle unsere geometrischen Urteile nur Hirngespinste seien, „*Bestimmungen eines blossen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie*“, die in sich selbst noch so zusammenhängend und festgeschlossen sein könnten, ohne dass wir eine Gewissheit hätten, dass das System der im Raum befindlichen Dinge ihnen entspreche. (Prol., Teil I, Anm. I.)

Zu demselben Resultat wie über die Bedeutung des Raums gelangt Kant auch inbetreff der Zeit. Ich kann mich dabei um so kürzer fassen, als wir im wesentlichen derselben Argumentation begegnen. Auch die Zeit ist weder etwas für sich Bestehendes, noch eine den Dingen an sich zukommende Bestimmung. Vielmehr ist sie die Form, unter der wir *uns selbst und unseren inneren Zustand* anschauen müssen. *Weil aber alle Vorstellungen*, auch die, welche sich auf äussere Gegenstände beziehen, *als solche* zum *inneren Zustand* gehören, so ist die Zeit als die *unmittelbare* Bedingung der *inneren, mittelbar* zugleich die der *äusseren* Erscheinungen, und demnach die letzte Bedingung *aller Erscheinungen* überhaupt. Gegen den Einwand aber, die Zeit

[1]) In der *zweiten* Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ findet sich eine Stelle, die leicht irreführen kann. Es heisst nämlich: „wenn man jenen Vorstellungsformen *objective Realität* beilegt, so kann man nicht vermeiden, dass nicht alles dadurch in *blossen Schein* verwandelt werde. (K. p. 97.) Darnach könnte es scheinen, als habe Kant die objective Realität von Raum und Zeit verneint; aber er hat ja diese, welche gleichbedeutend ist mit *empirischer Realität*, ausdrücklich gelehrt. (K., p. 79.) Es handelt sich also nur um eine Nachlässigkeit des Ausdrucks; *Kant meinte nur die absolute Realität.*

müsse doch etwas „Wirkliches“ sein, weil Veränderungen, deren Wirklichkeit doch durch den Wechsel unserer Vorstellungen bewiesen werde, nur in der Zeit möglich sein, bemerkt Kant, die Zeit sei allerdings etwas Wirkliches, nämlich die Form der inneren Anschauung, wie der Raum die der äusseren. (K., p. 83—86.) Unabhängig von der Anschauung kommt der Zeit keine *objective Bedeutung* zu; dagegen muss ihr diese für alle Erscheinungen, also für alle Dinge, die uns jemals in der Erfahrung vorkommen können, zugesprochen werden. (K., p. 84 und 85.)

Nachdrücklich hat Kant hervorgehoben, dass seine Lehre von Raum und Zeit das einzige Mittel sei die Geltung der mathematischen Sätze für alle Gegenstände der Erfahrung zu sichern. (Proleg., I. Teil, Anm. III.) Man würde übrigens die Tragweite seiner Theorie verkennen, wenn man annähme, es sei ihm in erster Linie nur darum zu thun gewesen, die Möglichkeit der Mathematik als Wissenschaft zu erweisen, wie man aus der Formulierung der Frage in den Prolegomenen etwa schliessen könnte. Das für die Lösung des philosophischen Erkenntnisproblems wichtigste Resultat ist vielmehr die Einsicht, dass die Gegenstände unserer Erkenntnis nicht Dinge an sich, sondern lediglich Erscheinungen sind. Dieses Ergebnis ist um so wichtiger, als die Kantische Kritik vor allem gegen die *gegenstandslose* Erkenntnis gerichtet ist. Indem aber Kant als die *einzigen* Gegenstände der Erkenntnis nur Erscheinungen gelten lässt, hat er zugleich den ersten Schritt gethan, um den *Dualismus* zwischen Subject und Object in der Wurzel aufzuheben, und damit die erste Bedingung, unter der überhaupt Erkenntnis möglich ist, festgestellt. Denn in den Erscheinungen sind Subjectives und Objectives unzertrennlich verbunden; Erscheinungen stehen uns nicht als etwas Fremdes gegenüber, während zwischen dem vorstellenden Subjecte und einer davon gänzlich unabhängigen Welt des Dings an sich ein Hiatus klafft, über den keine Brücke zu schlagen ist.

Indem nun Kant Erscheinungen (Vorstellungen) als die einzigen Gegenstände statuiert, hat er keineswegs die wirkliche Welt zu einer *Scheinwelt* degradiert und er hatte Grund gegen eine solche Auffassung Verwahrung einzulegen. (K., p. 97.) Ich werde auf diesen Punkt in einem späteren Capitel zurückkommen. Dann wird es sich auch als ein aus Missverständnis entspringendes Vorurteil herausstellen, dass die Lehre, wornach wir es nur mit Vorstellungen zu thun haben, den Verzicht auf die Erkenntnis der *Wirklichkeit* bedeute. Dass vielmehr nur die wirkliche, d. h. die gegenständliche Welt zu erkennen möglich sei, und dass also von einer Erkenntnis des Dings an sich, eben weil dieses als nicht erscheinend überhaupt kein Gegenstand ist, keine Rede sein könne, wird uns durch alle möglichen Wendungen von Kant immer wieder in Erinnerung gebracht. Dagegen haben Raum und Zeit objective Gültigkeit für alle äussere und innere Erfahrung, weil uns in dieser nichts begegnen kann, das nicht in diesen Formen gegeben wäre. (K., p. 79 und 85.) So lehrt also Kant die *empirische Realität* von Raum und Zeit; diese ist aber nur eine Consequenz ihrer *transscenden-*

talen Idealität, oder sie ist vielmehr gleichbedeutend mit derselben. Raum und Zeit sind transscendental-ideal, weil sie keine selbständigen Wesen oder Eigenschaften, sondern lediglich reine Formen der Anschauung sind. Weil aber durch diese allein, wie wir gesehen haben, in letzter Instanz die Möglichkeit äusserer und innerer Erfahrung bedingt ist, muss ihnen für diese auch Gültigkeit oder empirische Realität vindiciert werden. Auf dem Standpunkt des transscendentalen Realismus dagegen werden Raum und Zeit als von aller Anschauung unabhängige Wesen oder Attribute solcher angesehen; so aber betrachtet, sind sie, wie Kant bemerkt, zwei Undinge, „lediglich dazu da, um alle Wirklichkeit in sich zu befassen, auch ohne dass ein Wirkliches da ist." (K., p. 88.) Nach der Auffassung des transscendentalen Idealismus oder empirischen Realismus gelten Raum und Zeit im Bereich der ganzen Erfahrung, weil diese selbst ohne sie hinwegfallen würde, und ihre Idealität beeinträchtigt also die Erfahrungswissenschaft in keiner Weise. (K., p. 88.) Nach Kant's Lehre sind wir berechtigt Raum und Zeit mit allem in ihnen Vorgestellten auch als wirklich anzunehmen; nur dass diese Wirklichkeit keinen Sinn hat, wenn wir von der Anschauung selbst, und damit von der Erfahrung abstrahieren. Die Empiristen haben daher nicht den mindesten Grund gegen die bloss empirische Realität von Raum und Zeit sich sosehr zu ereifern. Es ist schwer einzusehen, warum sie sich nicht mit derselben begnügen und das Bedürfnis nach einer ganz aparten, d. h. einer in der Erfahrung nicht vorkommenden Realität empfinden.

Gerade weil es Kant ernst meinte mit der empirischen Realität oder objectiven Gültigkeit von Raum und Zeit, legte er auch so grosses Gewicht auf die von dem exclusiven Empirismus perhorrescierte Apriorität derselben, denn diese besagt ja, dass uns Gegenstände nur gegeben werden können in Raum und Zeit, dass also diese als Formen der reinen Anschauung die letzten Bedingungen der gegenständlichen, d. h. wirklichen Welt selbst sind. Als solche aber sind sie nicht weiter ableitbar, und weil sie die Erfahrung erst möglich machen, selbst keine empirische Data. Und eben darum ist „die Sinnlichkeit a priori" kein Object empirisch-psychologischer Forschung, dem durch irgendwelche innere Beobachtung beizukommen wäre. Daher spricht Kant von einem „Erkenntnisgrund a priori, der tief verborgen liegt, der sich aber durch seine Wirkungen offenbaren dürfte". (Proleg., § 6.) Und aus demselben Grunde hat er seine Lehre nicht psychologische oder physiologische, sondern transscendentale Aesthetik genannt. Denn diese handelt eben von den ursprünglichen, nicht empirischen Bedingungen aller Anschauung, sie stellt die Principien der Erscheinungswelt selbst auf. In der transscendentalen Betrachtungsweise besteht das Grosse und Epochemachende der Kantischen Philosophie. Wer es daher ablehnt sich auf diesen Standpunkt zu stellen, indem er überhaupt die Frage nach den letzten Bedingungen der Erkenntnis von sich abweist, verschliesst sich von vornherein den Zugang zum Verständnis der „Kritik der reinen Vernunft", und man darf sich nicht wundern, wenn auf ihn das A priori den Eindruck einer

„abgeschwächten Mythologie" macht.[1]) Mit dem Problem selbst muss auch jeder Versuch dasselbe zu lösen, und folglich auch der von Kant gemachte hinfällig werden. Solche Gegner des Kantischen Kriticismus können freilich nicht widerlegt werden: denn es wird dabei ein philosophisches Bedürfnis vorausgesetzt, welches keinem Menschen aufgedrängt werden kann. Mag man indessen immerhin das Erkenntnisproblem, wie es von Kant aufgestellt worden ist, ignorieren; mag seine Theorie auch einer besseren Begründung bedürftig sein, wie sie es gewiss ist: schwerlich wird sie durch irgendwelche physiologisch-psychologische Forschung umgestossen werden, weil sie selbst auf diesem Boden nicht gewachsen ist. Wie sie aber jeder derartigen Widerlegung widersteht, so bedarf sie von dieser Seite auch keiner Bestätigung. Allerdings, wenn „die Sinnlichkeit a priori" in der Eigentümlichkeit des menschlichen Organismus begründet wäre, wie selbst solche annehmen, die für Kantianer gelten, dann könnte die Competenz der Physiologen, die letzte Entscheidung über die Frage zu geben, nicht bestritten werden. Dass dies aber nicht der Fall ist, dafür meine ich schon oben Gründe angeführt zu haben. Das A priori, wenn es seiner wesentlichen Merkmale der Notwendigkeit und Allgemeinheit nicht entkleidet werden soll, muss ein Ursprüngliches und Unbedingtes sein. Der menschliche Organismus, der selbst als empirisches Datum bedingt ist, kann ein solches Ursprüngliche nicht sein, und aus ihm lassen sich unmöglich die letzten Bedingungen der Erscheinungswelt ableiten. Gewiss ist die verschiedene Qualität unserer Emfindungen organisch bedingt. Aber gerade deshalb sind die Empfindungen für Kant keine Erkenntnisquelle, aus der synthetische Urteile a priori geschöpft werden können. (K., p. 79, 80 und 87.) Und aus diesem Grunde hat es auch keinen Sinn, auf seinem Standpunkt von einer „Apriorität der Empfindungen" zu reden.[2]) Nur wenn man sich über diesen Punkt nicht klar ist, kann man sich der Einsicht verschliessen, dass die Vermischung der empirischen und transscendentalen Betrachtungsweise die bedenklichsten Confusionen und Missverständnisse, z. B. dass Kant Sinnlichkeit und Verstand, Receptivität und Spontaneität getrennt habe, während sie doch in Wirklichkeit verbunden seien, veranlassen muss. Doch ehe wir darauf eingehen, müssen wir uns, da die transscendentale Aesthetik nur ein Glied in einem organischen Ganzen bildet, vorher mit der „transscendentalen Logik" bekannt machen, zu der wir jetzt übergehen.

[1]) Überweg, System der Logik, 4. Aufl., p 381.

[2]) Wenn Eduard Zeller (Vorträge und Abhandlungen, zweite Sammlung, p. 501) behauptet, so gut man apriorische Anschauungs- und Denkformen annehme, könnte man auch von apriorischen Formen der Empfindung reden, so geht er offenbar von einem Begriffe des A priori aus, der mit dem Kantischen lediglich nichts gemein hat.

IV. Die objective Gültigkeit der Kategorieen als der logischen Bedingungen synthetischer Urteile a priori.

1. Um die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu erklären, musste Kant zunächst nachweisen, dass es Anschauungen a priori gibt, d. h. letzte, nicht empirische Bedingungen, unter denen uns überhaupt eine Materie zur Erkenntnis geliefert werden kann. Als diese Bedingungen haben wir die reinen Formen von Raum und Zeit kennen gelernt. Aber das durch die Anschauung gegebene Mannigfaltige constituiert noch keine Erkenntnis. Alle Erkenntnis besteht im Urteilen; Urteile aber beruhen auf einer Verknüpfung von Vorstellungen, auf einer Synthese. Wenn sich daher nachweisen lässt, dass neben der empirischen Synthese auch eine solche a priori, d. h. eine schlechthin notwendige und darum allgemeingültige angenommen werden muss, so ist damit die zweite Bedingung, unter der allein synthetische Urteile a priori möglich sind, festgestellt. Die *unmittelbare* Verknüpfung von Vorstellungen ist niemals eine notwendige; der Charakter der Notwendigkeit kommt nur derjenigen Verknüpfung zu, welche durch gewisse Begriffe vermittelt ist. (K. p. 113 u. Proleg. § 22.) Um z. B. von einer bestimmten Erscheinung ein ihr notwendig zukommendes Merkmal auszusagen, wird der Begriff der Substantialität schon vorausgesetzt; dieser ist es, welcher in diesem Falle das Verknüpfen eines Dings mit seiner Eigenschaft vermittelt. Andere Erscheinungen sind der Art, dass sie nur unter der Voraussetzung notwendig in einem Urteil verknüpft werden können, wenn man die eine als Ursache der anderen betrachtet, oder unter der Voraussetzung des Begriffs der Causalität. Solche die Verknüpfung bedingende Begriffe nun nennt Kant *Kategorieen*. Und in der That, wenn man die Urteile, die mit dem Anspruch auf Notwendigkeit und allgemeine Gültigkeit auftreten, nicht mit Rücksicht auf ihren *Inhalt*, sondern auf die *Form* der Verknüpfung betrachtet, so wird man finden, dass immer eine Kategorie zu Grunde liegt. (K. p. 114 u. f.)

Wird aber auch zugegeben, dass allen von dem Bewusstsein der Notwendigkeit begleiteten Urteilen solche Kategorieen zu Grunde liegen, so ist damit immer noch nicht die Frage

entschieden, ob dieselben *mehr als subjective Denkbedingungen sind*, d. h ob wir ein Recht haben ihnen auch objective Gültigkeit oder Bedeutung für die *Objecte* beizulegen. (K. p. 132.) Der dogmatische Philosoph zwar, der dieses Recht voraussetzt, wird die Frage nicht aufwerfen, während Kant auf seinem kritischen Standpunkte gerade ihre Beantwortung als seine erste Aufgabe betrachten musste. Denn nur wenn es ihm gelang sie in bejahendem Sinn zu beantworten, konnte er hoffen den Skepticismus zu überwinden, der, in welchen Formen er auch auftreten mag, es nachdrücklich betont, dass wir uns immer nur im Cirkel der subjectiven Denknotwendigkeit bewegen und demnach unser Anspruch auf eine objective Erkenntnis wenigstens zweifelhaft bleibe. Bekanntlich ist es *David Hume* gewesen, durch den Kant die mächtigste Anregung erhielt sich die Bedeutung und Tragweite dieses skeptischen Bedenkens zum Bewusstsein zu bringen, durch den er aus seinem „dogmatischen Schlummer“ erweckt wurde. (Proleg. Vorrede, p. 7.) Nachdem er aber einmal erwacht war, konnte es ihm nicht mehr als *selbstverständlich* gelten, *dass die Erscheinungen den Bedingungen des Denkens, unter denen sie allein verknüpft werden können, entsprechen müssen*. „Denn es können wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre“. (K. p. 132 u. 133.) Indem er so das Problem mit hellem Bewusstsein in seiner Tiefe erfasst hatte, überzeugte er sich immer mehr von der Notwendigkeit einer *Deduction* der Kategorieen, weil ohne eine solche die *rechtmässige* Anwendung derselben immer wieder bestritten werden konnte. Die Originalität und Grösse seiner Leistung gründet sich aber zu einem guten Teile auf die tiefdurchdachte Methode, durch die er sein Ziel zu erreichen suchte.

Zunächst war diese bedingt durch die deutliche Einsicht, dass die Kategorieen, wenn ihre objective Gültigkeit erwiesen werden soll, nicht aus der *Erfahrung abgeleitet* werden dürfen. (K. p. 135 u. 136.) Erfahrung besteht nach Kant in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen in einem Bewusstsein, sofern dieselbe *notwendig* ist. (Proleg. § 22.) Da nun, wie gesagt, diese Notwendigkeit auf den Kategorieen als ihren letzten Bedingungen beruhen soll, so können diese offenbar nicht selbst wieder empirisch abgeleitet oder bedingt sein. Mit Recht hat Kant in dieser Beziehung bemerkt: „Gedächte man sich von der Mühsamkeit dieser Untersuchungen dadurch loszuwickeln, dass man sagte, die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmässigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlass gebe den Begriff der Ursache davon abzusondern und dadurch zugleich die objective Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, dass auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern, dass er völlig

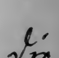
a priori im Verstande müsse gegründet sein oder aber als ein blosses Hirngespinst völlig aufgegeben werden müsse. ' Denn dieser Begriff erfordert durchaus, dass etwas A von der Art sei, dass ein anderes B daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge. Erscheinungen geben zwar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermassen geschieht, aber niemals, dass der Erfolg notwendig sei; daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine *Dignität* anhängt, *die man gar nicht empirisch ausdrücken kann*, nämlich, dass die Wirkung nicht bloss zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge. Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induction keine andere als *comparative* Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete *Brauchbarkeit* bekommen können.“ (K. p. 133.) Dass Kant weit entfernt war mit diesen Worten die grosse Bedeutung der Induction für die wissenschaftliche Forschung herabzusetzen, habe ich schon oben erinnert; nur darüber war er zur Klarheit gelangt, dass das inductive Verfahren selbst in letzter Instanz durch die Gültigkeit der Kategorieen bedingt sei.

In gewissem Sinne freilich wird (auch von Kant) die Möglichkeit und Nützlichkeit einer empirischen Deduction eingeräumt. Denn wenn auch den Kategorieen Apriorität vindiciert wird, so lässt sich doch nachweisen, wie sie durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe allmählich erworben werden. Nachdem Kant die empirische Deduction als „vergebliche Arbeit“ zurückgewiesen, lässt er sich also vernehmen: „Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von aller Erkenntnis, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, so doch die *Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung aufsuchen*, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zustande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine *Materie* zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse *Form* sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen grossen Nutzen, und man hat es dem berühmten *Locke* zu danken, dass er dazu zuerst den Weg eröffnet hat“. (K. p. 129 u. 130.) Allein eine *Deduction* der reinen Verstandesbegriffe kann auf diesem Wege niemals zustande kommen. Denn nicht die *Thatsache* steht in Frage, dass wir uns der Kategorieen bedienen, und nicht um den Nachweis handelt es sich, wie wir allmählig zu dem *Besitze* derselben gelangt sind, sondern um die *Rechtmässigkeit* ihrer Anwendung. (K. p. 128.) Darüber besteht bei Kant so wenig ein Zweifel, dass er in dieser Beziehung alle Bemühungen um eine empirische Deduction für „eitle“ Versuche erklärt, „womit sich nur derjenige beschäftigen kann, *welcher die ganz eigentümliche Natur dieses Problems nicht erkannt hat*“.

In Frage steht die *objective* Gültigkeit der Kategorieen. Der empirischen Deduction

nun, durch welche dieses Problem niemals gelöst werden kann, stellt Kant die „transscendentale“ gegenüber. Darunter versteht er den Nachweis, wie die Kategorieen, *obgleich sie nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, gleichwohl Geltung für diese in Anspruch nehmen können*, oder „*die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können*“. (K. p. 129.) Denn ohne eine solche (notwendige) Beziehung würden die reinen Denkbegriffe, wie sie Kant durch die Analyse des Urteils entdeckt hat, leere, bedeutungslose Gedanken sein. Oder ihre Bedeutung wäre wenigstens nur eine *subjective, formal-logische*, sie regierten zwar unser *Denken*, für die *Erkenntnis* aber, zu der ausser dem Begriffe noch ein *Inhalt* gehört, wären sie wertlos. (K. p. 103 u. 106.) Während daher die *formale Logik* keine Rücksicht auf den Inhalt nimmt, entwickelt die *transscendentale* die *Principien, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann*. „Ihr darf keine Erkenntnis widersprechen, ohne dass sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. h. alle Beziehung auf ein Object, *mithin alle Wahrheit*“. (K. p. 108.) Um nun diese Beziehung der Kategorieen auf Objecte nachzuweisen, geht Kant von der Thatsache der Erfahrung aus (*worunter, wie sich später zeigen wird, nicht bloss die wissenschaftliche im engeren Sinn zu verstehen ist*), um ihre Möglichkeit unter der Voraussetzung jener zu begreifen. (K. p. 134.) „*Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, würde ihre Beziehung auf ein Object gar nicht begriffen werden können*“. (K. p. 135.) Offenbar haben die Kategorieen dann Geltung für die Erfahrung und die Gegenstände derselben, wenn gezeigt werden kann, dass mit ihnen die Erfahrung selbst aufhören würde, dass ohne sie Erscheinungen nicht einmal Objecte für uns werden, geschweige denn als solche erkannt werden könnten, *dass also die Welt der Erfahrungsobjecte durch sie bedingt ist*.

Indem ich diese Aufgabe der transscendentalen Deduction nie aus den Augen verliere, werde ich gerade diejenigen Momente hervorheben, welche für die Erklärung der objectiven Gültigkeit der reinen Begriffe von Bedeutung sind, dagegen/Ausführungen in „der Kritik der reinen Vernunft“, welche einen mehr subjectiv-psychologischen Charakter haben, zurücktreten lassen. Dabei habe ich das Bewusstsein nicht willkürlich zu verfahren; vielmehr kann ich mich auf die Erklärung berufen, die Kant selbst in der Vorrede zur ersten Auflage in dieser Beziehung gegeben hat. Nachdem er die grosse Mühe erwähnt, die seine Deduction ihn gekostet, fährt er also fort: „Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und *soll die objective Gültigkeit* seiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen; *aber darum ist sie auch wesentlich zu meinem Zwecke gehörig*. „Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach *seiner Möglichkeit* und den *Erkenntniskräften*, auf denen er beruht, mithin ihn in *subjectiver Beziehung* zu betrachten;



und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von grosser Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben". (K. p. 18.) Und da es ihm nicht entgehen konnte, dass seine subjective Deduction nicht ebenso zwingend sei wie seine objective, bemerkt er ausdrücklich: „In Betracht dessen muss ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen, dass im Fall meine subjective Deduction nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objective, um die es mir hier vornehmlich zu thun ist, ihre ganze Stärke bekomme". (K. p. 19.)

Wenn es also gilt den Nachweis zu liefern, dass die Kategorieen sich a priori auf Objecte beziehen, und darum auch Gültigkeit für dieselben haben, so müssen wir uns zunächst über den Begriff des Objects selbst verständigen, denn auf diesem Wege wird es uns am sichersten gelingen, die transscendentale Deduction Kant's in ihren letzten Motiven zu würdigen. [1]) Das eine leuchtet in dieser Beziehung sofort ein: präsentierten sich uns die Objecte als unabhängig von unserem Bewusstsein geltende Realitäten, so wäre nicht einzusehen, inwiefern reine Begriffe, die als solche nicht von ihnen abstrahiert sein können, gleichwohl Bedeutung für dieselben zu beanspruchen hätten. Aber diese Voraussetzung des naiven Realismus ist so wenig begründet, dass vielmehr der Begriff eines gegebenen Objects sich selbst widerspricht. Ein unabhängig vom Bewusstsein gegebenes Object wäre ein nicht vorgestelltes, ein solches ist aber unmöglich. Gegeben ist nur das Mannigfaltige der in den Formen des Raumes und der Zeit empfangenen Eindrücke. [2]) Dieses bedeutet aber, wie Kant mit Recht bemerkt hat, nur unter der Bedingung etwas für uns, dass wir uns seiner bewusst werden. (K. p. 672.) In der transscendentalen Aesthetik konnte von Bewusstsein noch nicht die Rede sein; in dieser handelte es sich nur darum die ursprünglichen Bedingungen nachzuweisen, unter denen uns überhaupt ein Material der Erkenntnis gegeben werden kann. Es ist aber selbstverständlich, dass die in Raum und Zeit empfangenen Eindrücke, um Anschauungen zu sein, das Bewusstsein schon involvieren; denn was sollten Anschauungen ohne ein Bewusstsein von ihnen bedeuten? Man erkennt hier den engen Zusammenhang zwischen transscendentaler Aesthetik und Logik; und nur wenn man diesen übersieht, kann man Kant so missverstehen, als ob nach seiner Auffassung zuerst Anschauungen gegeben wären und dieselben hinterdrein erst in's Bewusstsein aufgenommen würden. Von einer solchen zeitlichen Folge kann auf dem Standpunkte der philosophischen Erkenntnistheorie gar keine Rede sein. Denn darüber hat sich Kant in unzweideutiger Weise ausgesprochen, dass es sich nicht um die Entstehung der Erfahrung handelt, sondern um das in ihr

[1]) Die folgende Darstellung gründet sich auf die erste und zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft", sowie auf die betreffenden Ausführungen in den Prolegomena. (K. p. 137—163 u. 658—682; Proleg. § 14—39).

[2]) In diesem Sinne war oben von gegebenen Objecten die Rede, weil in der transscendentalen Aesthetik der strenge Begriff des Objects noch nicht bestimmt werden konnte.

Enthaltene und die Bedingungen, unter denen sie ermöglicht wird. (Proleg. § 21a.) So wenig nun die Formen von Raum und Zeit erst nachträglich zu den Empfindungen hinzutreten, so wenig kann dies mit dem Bewusstsein in Beziehung auf die räumlichen und zeitlichen Anschauungen der Fall sein. Vielmehr kommen diese für uns nur in Betracht, insofern wir uns ihrer bewusst sind, d. h. als Vorstellungen. Es wird also nicht gefragt, wie aus dem gegebenen Anschauungsmaterial eine bewusste Erscheinungswelt hervorgeht, sondern welche Bedingungen zusammentreffen müssen, um diese selbst zu ermöglichen. Und da ist es denn zunächst klar, dass wir von dem Mannigfaltigen der an und für sich zerstreuten und ein buntes Gewühl bildenden Vorstellungselemente, wenn wir sie nicht zusammengefasst und zu einer Einheit verbunden hätten, überhaupt kein Bewusstsein haben könnten. (K. p. 141.) Diese Verbindung kann aber, wie Kant nachdrücklich betont, nicht gegeben sein (K. p. 138), sie ist nur zu begreifen als ein spontaner Akt des Denkens, welchem die Receptivität der Sinnlichkeit gegenüber gestellt wird. [1]) Diese auf der Spontaneität des Denkens beruhende Verbindung selbst schliesst aber in sich den Begriff der Einheit, ohne welche sie nicht möglich wäre. Und zwar kann diese nicht aus der vollzogenen Verbindung erst abstrahiert werden, vielmehr ist sie ihre Bedingung. Worauf beruht nun diese Einheit, wenn sie nicht schon mit der Verbindung gegeben ist? Es ist leicht einzusehen: damit überhaupt zerstreute Vorstellungselemente zu einem einheitlichen Ganzen verknüpft werden können, müssen diese durch das verknüpfende Subject als solche festgehalten werden, was nur unter der Bedingung möglich ist, dass es sich ihrer Identität bewusst bleibt. Dieses Bewusstsein von der Identität der einzelnen zu verknüpfenden Vorstellungselemente ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, dass das Subject nicht selbst mit den einzelnen Vorstellungen wechselt, dass es sich also beim Akt des Verknüpfens seiner eigenen Identität bewusst bleibt. Denn ohne dieses Bewusstsein würden ihm die Vorstellungen unter der Hand zerrinnen und von einer einheitlichen, ganzen Verbindung könnte keine Rede sein. Wenn demnach das Bewusstsein nur möglich ist unter der Voraussetzung, dass die Vorstellungselemente verknüpft sind, und wenn diese Verknüpfung nur möglich ist unter der Bedingung, dass das verknüpfende Subject das Bewusstsein von seiner Identität hat, so ist im letzten Grunde alle Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit an die Bedingung des numerisch identischen, unveränderlichen Selbstbewusstseins geknüpft.

Dieses eine, numerisch identische Selbstbewusstsein ist kein empirisches Datum, denn

[1]) Man hat vielfach an diesem Gegensatz von Receptivität und Spontaneität Anstoss genommen, indem man geltend machte, dass ja schon die Anschauung selbst ohne Spontaneität des Denkens unmöglich sei. Dieser Einwand verliert aber seine Bedeutung, sobald man sich erinnert, dass nicht die Rede ist von der empirischen Anschauung, wie sie den Gegenstand psychologischer Betrachtung bildet. In dieser ist freilich Receptivität und Spontaneität unzertrennlich verbunden.

als solches wäre es wie alles Empirische selbst bedingt und in einem fortwährenden Fluss der Veränderung begriffen. Gerade deshalb nennt es Kant die transscendentale Einheit der Apperception, weil es die letzte, ursprüngliche Bedingung ist, unter der überhaupt Mannigfaltiges im Bewusstsein vereinigt werden kann. Nun ist aber nach Kant das Object nichts anderes als der Begriff der Verknüpfung des Mannigfaltigen in einem Bewusstsein. (K. p. 142.) Was sollte es auch anderes sein? Welche Bedeutung könnte ihm ausserdem zukommen? (K. p. 664.) Wir haben doch nichts, was wir unseren Vorstellungen als etwas davon Verschiedenes entgegenstellen könnten, es müsste denn gerade das Unding eines nicht vorgestellten Objectes sein. Gleichwohl übt der Begriff des Objects einen Zwang auf unser Denken aus, indem wir uns, wie Kant mit Recht hervorgehoben hat, der Notwendigkeit nicht entziehen können, alle unsere Vorstellungen auf einen Gegenstand zu beziehen. (K. p. 664.) Diese Notwendigkeit besteht eben darin, dass wir uns überhaupt nur unter der Bedingung eines Mannigfaltigen bewusst sein können, wenn wir es zur Einheit verbunden, d. h. dasselbe in der Form des Objects vorgestellt haben.[1]) Daher ist diese Verbindung so wenig eine willkürliche und zufällige, dass wir entweder nichts oder ein Object vorstellen. Objecte aber, die vorgestellt werden müssen, sind Objecte a priori und beruhen als solche auf einer Synthesis a priori, durch welche ursprünglich die empirische und damit die Möglichkeit empirischer Objecte bedingt ist. Nun ist es klar, dass von einer solchen notwendigen Synthesis gar keine Rede sein könnte, wenn das zu verknüpfende Mannigfaltige von der Art wäre, dass es überhaupt keine Verbindung eingehen könnte, wenn die einzelnen Vorstellungselemente nicht associabel wären und daher der Verknüpfung in einem Bewusstsein widerstrebten. Dass dies aber nicht der Fall ist, wird schon durch die Thatsache des empirischen Bewusstseins bewiesen. Denn mögen wir immerhin bezweifeln, ob unseren Vorstellungen Erkenntniswert zu vindicieren sei; vor der Thatsache, dass wir uns eines Mannigfaltigen bewusst sind, oder dass wir Vorstellungen haben, muss selbst der peinlichste Skepticismus Halt machen, wenn er nicht zu frivoler Spielerei herabsinken will. Schon oben habe ich Veranlassung gehabt zu betonen, dass das durch die Empfindung gegebene Mannigfaltige nur insofern Erscheinung ist, als es vorgestellt wird. Erscheinungen sind Vorstellungen; als solche sind sie aber den Bedingungen

[1]) „Die blosse Form der äusseren sinnlichen Anschauung, der Raum, ist noch gar keine Erkenntnis; er giebt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntnis. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muss ich sie ziehen und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustande bringen, so dass die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Begriffe einer Linie) ist und dadurch allererst ein Object (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objective Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf, um ein Object zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Object zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde". (K. p. 143.)

unterworfen, unter denen überhaupt etwas in's Bewusstsein aufgenommen werden kann. Da dies aber, wie wir gesehen haben, nur möglich ist, wenn das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit verknüpft wird, und da diese Verknüpfung ohne das eine, identische Selbstbewusstsein nicht möglich wäre, so stehen alle Erscheinungen in einer ursprünglichen Beziehung zu diesem, und die Möglichkeit, dass sie den Bedingungen sich nicht fügten, unter denen diese allein stattfinden kann, ist ausgeschlossen. Diese ursprüngliche Beziehung aller Erscheinungen auf das eine Selbstbewusstsein, ohne welche sie nichts für uns bedeuteten und infolge deren sie als Objecte vorgestellt werden müssen, nennt Kant die transscendentale Affinität derselben, durch welche die empirische bedingt ist.[1]) Aber auch umgekehrt steht das reine Selbstbewusstsein in einer ursprünglichen Beziehung zu den Erscheinungen; denn es ist ja ebensowenig wie die Objecte als ein fertiges gegeben, sondern erzeugt sich nur in der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit und besteht in dem Bewusstsein von der Möglichkeit dieser Verknüpfung. Die Einheit des Selbstbewusstseins ist eine synthetische; als solche muss sie sich a priori auf Objecte beziehen; kein Object ohne das reine Selbstbewusstsein, und kein reines Selbstbewusstsein ohne Object. (K. p. 667.)

Nun haben wir uns den Weg gebahnt, auf dem wir zu den Kategorieen gelangen, deren objective Gültigkeit ja nachgewiesen werden sollte. Nun denn, von diesen muss offenbar dasselbe gelten, was von dem reinen Selbstbewusstsein nachgewiesen worden ist. Denn die Kategorieen sind nichts anderes als die Begriffe von der notwendigen Vereinigung in einem Bewusstsein. Oder es wird durch sie die allgemeine Bedingung vorgestellt, nach der ein gegebenes Mannigfaltige zu dem einen Selbstbewusstsein in Beziehung gesetzt werden kann und muss. Da diess aber nur durch einheitliche Synthesis möglich ist, so wird durch sie die notwendige synthetische Einheit selbst bezeichnet. Kant versteht unter Kategorieen die Form zu einem Gegenstand überhaupt, weil durch sie kein bestimmter Gegenstand vorgestellt wird (K., p. 136 und 151), sondern nur die Art, wie das Mannigfaltige notwendig zur Einheit des Objects verknüpft wird. Darum sind sie Begriffe, die sich a priori auf Objecte beziehen, und auf dieser Beziehung beruht ihre objective Gültigkeit, welche nachzuweisen wir als die Aufgabe der transscendentalen Deduction kennen gelernt haben.

Durch die Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung auf das eine Selbstbewusstsein wird die an sich sinnliche Synthesis intellektuell, und so konnte Kant sagen, dass es nur

[1]) „Den objectiven Grund aller Association der Erscheinungen nenne ich die Affinität derselben. Diesen können wir aber nirgends anders, als in dem Grundsatze von der Einheit der Apperception in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so in's Gemüt kommen oder apprehendirt werden, dass sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen". (K. 676 u. 677.) Vergl. auch K. p. 671.

durch die Kategorieen möglich sei, bei dem Mannigfaltigen der Anschauung etwas zu verstehen. So verschieden auch die Definitionen lauten,[1]) die Kant von den Kategorieen gibt: alle laufen darauf hinaus, dass sie die Regeln oder Gesetze bezeichnen, wornach die Synthesis des Mannigfaltigen notwendig vollzogen wird. Daher sind sie auch Principien objectiv gültiger Urteile; denn auch diese beruhen ja auf der Notwendigkeit der Synthesis. Während aber die bloss logische Function des Urteils darin besteht, Vorstellungen überhaupt zur Einheit zu verknüpfen, bezeichnen die Kategorieen eben dieselbe Function, insofern dadurch das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung verknüpft wird. (K., p. 147.) Darum stehen alle sinnlichen Anschauungen unter den Kategorieen als den Bedingungen, unter denen das Mannigfaltige derselben allein in einem Bewusstsein zusammenkommen kann. (K. p. 139, 140.)

Wohl zu beachten ist, dass die Kategorieen nach Kant die Begriffe sind von der reinen Synthesis, oder dass diese durch jene allgemein vorgestellt wird. (K., p. 120.) Demnach müssen wir unterscheiden zwischen dem Bewusstsein von der Notwendigkeit der Synthesis selbst und dem wissenschaftlichen Begriffe von diesem Bewusstsein. Auch in dem dunkelsten und verworrensten Erkennen macht sich die Notwendigkeit der Synthesis geltend, während selbstverständlich nur auf einer gewissen Stufe der geistigen Entwicklung das Bewusstsein von derselben in der Form eines deutlichen Begriffes auftritt. Damit wird auch der Einwand hinfällig, dass die Kategorieen schon deshalb nicht Begriffe a priori sein könnten, weil sie erst spät entdeckt worden seien.[2]) Ein Einwand übrigens, der auf dem immer wiederkehrenden Missverständnisse des A priori beruht, wornach es dem Angeborensein gleichgesetzt wird. Das Bewusstsein von der notwendigen Art, wie das gegebene Mannigfaltige verbunden werden muss, kann schon deshalb nicht angeboren sein, weil es sich erst in der Synthese und durch dieselbe erzeugt. Nur wenn man sich an den Buchstaben klammert, kann man diese unkritische Auffassung mit einem gewissen Schein von Berechtigung auf Kant selbst zurückführen. So spricht dieser allerdings von Subsumtion der Erscheinungen unter die Kategorieen, als wenn diese fertige Schablonen wären, bestimmt die Erscheinungen in sich aufzunehmen. Nimmt man derartige Wendungen buchstäblich, so ergibt sich dieselbe verkehrte Auffassung, die schon zurückgewiesen werden musste, als von den reinen Formen der Anschauung gehandelt wurde. Dann ist wieder die Rede von einem Hinzukommen der Kategorieen, wodurch der Schein des Nacheinander erzeugt wird, als wenn zuerst Erscheinungen da wären und nachträglich die Kategorieen hinzugefügt würden. Und doch hätte die Erinnerung an Kant's ausdrückliche Erklärung, dass es sich nicht um die Entstehung der Erfahrung handle, allein schon genügen sollen, um den Leser vor diesem groben Missverständnisse zu bewahren. Bei Kirchmann, dem Erläuterer Kant's, erscheinen

[1]) Für Silbenstecher bemerke ich: es ist mir wohl bekannt, dass Kant an einer Stelle bemerkt hat, man könne die Kategorieen gar nicht definieren. (K., p. 253.) Vgl. übrigens K., p. 123.

[2]) Göring, a. a. O., p. 180 u. ff.

die Kategorieen geradezu als eine Art Überzieher. Wie Kleider Leute machen, so machen die reinen Begriffe die nackten Erscheinungen zu bekleideten Objecten. Es ist nicht schwer Kant zu widerlegen, wenn man zuvor seine Lehre entstellt hat.[1])

Schon aus der ausdrücklichen Erklärung Kant's, dass die Kategorieen ohne Data im Denken nicht einmal entstehen können (K., p. 659), folgt, dass sie für sich nichts bedeuten, dass sie nicht schon vor der Erfahrung als fertige Formen gegeben sind. Sie sind die Begriffe von der notwendigen Vereinigung in einem Bewusstsein und als solche bezeichnen sie die Bedingungen, unter denen allein Erfahrung möglich ist. Denn Erfahrung ist ja nach Kant nichts weiter als das Bewusstsein von der „synthetischen Verknüpfung“ der Erscheinungen, sofern dieselbe notwendig ist. (Proleg., § 22.) Darum eben sind die Kategorieen die Bedingungen, unter denen allein objectiv gültige Erfahrungsurteile gefällt werden können. Dabei kommt es zunächst gar nicht darauf an, ob den letzteren wirklich objective Gültigkeit zukommt oder nicht. Vielmehr müssen alle Urteile als Erfahrungsurteile gelten, in denen wir uns bewusst sind nicht eine bloss willkürliche Verknüpfung vollzogen zu haben. Wer den Satz aufstellt, dass der Wechsel von Tag und Nacht durch den Auf- und Untergang der Sonne bedingt sei, hat ein Erfahrungsurteil gefällt, obwohl dasselbe vor der Wissenschaft nicht bestehen kann, ihm also in Wahrheit keine objective Gültigkeit zukommt. Denn er macht wenigstens Anspruch darauf Anschauungen notwendig, also objectiv verknüpft zu haben, weil sie in einem causalen Zusammenhange stehen. Er hat also die Kategorie der Causalität angewandt, er hat ein Erfahrungsurteil ausgesprochen, obgleich dieses wissenschaftlich unhaltbar ist. Insofern nun die Kategorieen die Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind, bedeuten sie mehr als subjective Denkformen. Und allein von dieser notwendigen Beziehung auf Erfahrung hängt ihre objective Gültigkeit ab; ohne diese wären sie blosse Gedankenformen, durch welche niemals ein Gegenstand erkannt werden könnte. Mit Recht betont Kant den Unterschied zwischen Denken und Erkennen eines Gegenstandes. (K., p. 148.) Das letztere ist nur in dem Falle möglich, dass dem Begriffe oder der reinen Denkform eine Anschauung correspondiert. Natürlich, das eine identische Ich, das sich in den Formen manifestiert, welche durch die Kategorieen allgemein vorgestellt werden, enthält ja als solches, da der Verstand nicht anschaut (K., p. 141), kein Mannigfaltiges und erzeugt sich selbst, wie wir gesehen haben, erst in der Synthese desselben, und ohne diese wäre es nichts. Folglich haben auch die Formen, in denen sich diese Synthese notwendig vollzieht, nur Geltung, insofern sie die auf dieser beruhende Erfahrung ermöglichen. Möglichkeit der Erfahrung aber ist gleichbedeutend mit der Natur selbst. (Proleg. § 36.) Denn wenn wir unter Natur den gesetzmässigen Zusammenhang der Erscheinungen verstehen, so beruht dieser ja, wie sich gezeigt hat, auf der notwendigen Beziehung derselben zu dem einen Selbstbewusstsein. So konnte Kant die paradox

[1]) Kirchman, a. a. O., p. 43.

scheinende Frage stellen: Wie ist Natur selbst möglich?[1]) Die Natur in diesem Sinne ist möglich, weil die Sinnenwelt überhaupt kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur, d. h. ein nach Regeln geordnetes und zusammenhängendes Ganze ist. (Proleg., § 38.) Kant hat also nicht bloss die Möglichkeit der Naturwissenschaft deducieren wollen, wie es nach der Fragestellung in den Prolegomenen scheinen könnte. Dass vielmehr die Kategorieen zur wissenschaftlichen Erklärung des Zusammenhanges der Erscheinungen mit Recht angewandt werden, beruht eben darauf, dass ohne sie die Natur selbst, um deren Erkenntnis es sich handelt, kein Gegenstand der Erfahrung für uns wäre, dass wir also mit unseren Begriffen nichts Fremdartiges in sie hineintragen. Ich habe schon oben erinnert, dass zwischen Erfahrung und wissenschaftlicher Erkenntnis unterschieden werden muss. Noch ehe es eine Naturwissenschaft gab, bestand die Möglichkeit der Erfahrung oder die Natur. Oder war etwa für Homer, der bekanntlich kein Naturforscher gewesen ist, die Erscheinungswelt ein Chaos? Noch heute gibt es Millionen von Menschen ohne alle naturwissenschaftliche Kenntnisse; aber gleichwohl kann ihnen die Erfahrung nicht abgesprochen werden, auch sie stellen eine Natur vor. Dies wäre aber nicht möglich, wenn sie nicht die Erscheinungen nach Regeln verknüpften, d. h. die Kategorieen anwendeten, auch ohne von diesen einen deutlichen Begriff zu haben. Ohne diese Anwendung wären die gewöhnlichsten Erfahrungsurteile unmöglich, nicht einmal der Wechsel von Tag und Nacht oder die Folge der Jahreszeiten würden ohne sie zum Bewusstsein kommen. Ich lege auf diese Bemerkung deshalb Gewicht, weil gesagt worden ist, Kant's Deduction der Kategorieen sei nur unter der Voraussetzung als gelungen zu betrachten, dass es eine Wissenschaft der Natur gebe.[2]) In Wahrheit aber verhält sich die Sache umgekehrt. Die Naturwissenschaft ist möglich, oder unsere reinen Begriffe dienen mit Recht zur Erklärung der Erscheinungen, weil die Natur selbst, d. h. die Möglichkeit der Erfahrung an sie geknüpft ist. Darum konnte Kant auch sagen, dass der Verstand der Natur die „Gesetze vorschreibe", (Proleg. § 36), d. h. dass sie den Bedingungen unterworfen sei, unter denen sie allein ein Gegenstand der Erfahrung werden könne. Aber welcher Natur schreibt der Verstand die Gesetze vor? Nicht einer Natur der Dinge, die von unserem Bewusstsein unabhängig demselben fremd gegenüberstehen. (Proleg. § 38.) Denn eine solche müsste ihre eigenen Gesetze haben, und es wäre nicht einzusehen, inwiefern sie sich nach den Gesetzen des Bewusstseins richten sollte. Indessen eine solche Natur kann für die Lösung des Erkennisproblems gar nicht in Betracht kommen. Welches Bedürfnis hätten wir auch den gesetzmässigen

[1]) Kant unterscheidet Natur in materieller und in formeller Bedeutung. Unter Natur in materieller Bedeutung versteht er den Inbegriff der Erscheinungen; unter Natur in formeller Bedeutung den Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung verknüpft gedacht werden sollen. (Proleg. § 36.)

[2]) Sigwart, a. a. O. I. p. 365.

Zusammenhang von Dingen zu erkennen, die uns niemals in einer Erfahrung begegnen, die weder vorgestellt werden, noch vorgestellt werden können, die also auf erkenntnistheoretischem Standpunkte nichts bedeuten? Die Natur dagegen als Inbegriff der Erscheinungen ist allerdings den Bedingungen unterworfen, unter denen sie allein vorgestellt werden kann, und es ist deshalb recht wohl begreiflich, dass sie a priori durch die Kategorieen bestimmt ist.

Darüber hat sich Kant sowohl in der ersten als in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" auf's klarste und unzweideutigste ausgesprochen. Ich begnüge mich die classische Stelle aus der ersten Auflage anzuführen: „So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, sowie auch alle Erscheinungen ungeachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäss sein müssen." (K. p. 680.)

Man sieht, die nachdrückliche Behauptung Kant's, dass der „Verstand der Natur die Gesetze vorschreibe", war das Ergebnis besonnenster Überlegung. Weit entfernt damit einer etwaigen Neigung zum Paradoxen nachzugeben, hat er vielmehr nur der von ihm erkannten Wahrheit, dass die Gesetze des Bewusstseins massgebend sind für die Natur selbst, den schärfsten Ausdruck gegeben. So klar er sich daher auch darüber war, dass die besonderen Gesetze der Natur, durch welche der Zusammenhang der Erscheinungen bestimmt ist, niemals a priori erkannt werden können, so stand es ihm doch unerschütterlich fest, dass wir die Gesetzmässigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen überhaupt durch keine Erfahrung kennen lernen, weil diese selbst schon solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zu Grunde liegen. (Proleg. § 36.) Aber auch nur von der Möglichkeit der Erfahrung ist auf dem Standpunkte der kritischen Philosophie eine Erkenntnis a priori möglich, und man hat daher um so weniger Grund den sogenannten Apriorismus Kant's anzugreifen, als dieser es ja gewesen ist, der das Recht begründet hat, in aller empirischen Forschung die Kategorieen in der Voraussetzung ihrer objectiven Gültigkeit anzuwenden.

Zwei Wege boten sich dar, um die notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Kategorieen zu erweisen: entweder die Erfahrung macht die reinen Begriffe möglich, oder diese selbst bedingen die Möglichkeit der Erfahrung. Für den letzteren, auf dem, wie wir gesehen haben, allein die transscendentale Deduction zum Ziel geführt werden konnte, musste

sich Kant entscheiden. (K. p. 162 u. 163.) Warum er aber den vielfach betretenen „Mittelweg“ einzuschlagen verschmähte, ist schon oben gezeigt worden. Aber der Wichtigkeit der Sache wegen, und um jeden Zweifel über die Ansicht des kritischen Philosophen zu beseitigen, will ich ihn selbst sprechen lassen: „Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, dass sie weder selbstgedachte erste Principien a priori unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von *Präformationssystem* der reinen Vernunft), so würde (ausserdem, dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: dass in solchem Falle den Kategorieen die *Notwendigkeit* mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, *würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjectiven Notwendigkeit*, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im *Objecte* (d. i. *notwendig*) verbunden, *sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht*; denn alsdann ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objective Gültigkeit unserer Urteile, *nichts als lauter Schein*, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjective Notwendigkeit (die gefühlt werden muss) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, *wie sein Subject organisiert ist*“.[1]) Diese Worte lassen an Klarheit und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Auch glaube man nicht, dass der Sachverhalt sich anders gestaltete, wenn an die Stelle der *individuellen* Organisation die der *Gattung* gesetzt wird. Viele haben Kant so verstanden und die transscendentale Deduction in dem Nachweis gefunden, dass

[1]) Nach Göring (a. a. O. II., p. 167 u. 168) ist das „eine von den Stellen, welchen gegenüber man vollkommen *ratlos sein würde*, wenn es darauf ankäme, ohne Widerspruch sie in den ganzen Zusammenhang des Kriticismus einzufügen. Denn dieser erklärt eben Allgemeinheit und Notwendigkeit principiell dadurch, dass er sie *nicht aus dem Object, sondern aus dem Subject herleitet*; an unserer Stelle aber weist Kant dies ausdrücklich ab. Diese Schwierigkeit ist auch durch keinerlei Interpretation des Begriffes „Object“ zu heben: wenn man, wie *unsere Stelle dies nahe legt* (!), darunter das „*Ding an sich*“ *versteht*, so stempelt man damit Kant zum naiven Realisten und handelt ausserdem gegen seine mehrmals gerade für das Verhältnis von Ursache und Wirkung abgegebenen unzweideutigen Erklärungen.“ Für mich aber unterliegt es keinem Zweifel, dass alle diejenigen, die dieser Stelle gegenüber „*ratlos*“ sind und insbesondere diejenigen, welche bei dem Begriffe des *Objects* nur an das „*Ding an sich*“ zu denken vermögen, damit nur *verraten*, dass für sie die Kantische Deduction *allerdings ein Rätsel ist und bleiben muss*.

alle Menschen eben so organisiert seien, dass sie nur durch Kategorieen Erfahrungsurteile zu fällen vermöchten. Nun ist es selbstverständlich, dass ohne gewisse Anlagen und Vermögen, die in unserer Organisation begründet sind, wir freilich zu keinerlei Urteilsbildung befähigt wären. Aber dieser physiologisch-psychologische Nachweis der mit unserer Organisation gegebenen Bedingungen der Erfahrung ist himmelweit von der transscendentalen Deduction der Kategorieen verschieden. Denn die objective Gültigkeit der letzteren beruht ja darauf, dass die Erscheinungen selbst unter den Gesetzen des Bewusstseins stehen, weil sie sonst überhaupt nicht Gegenstände der Erfahrung sein könnten. Den principiellen und durchgreifenden Unterschied beider Arten der Deduction muss man sich deutlich machen, wenn man nicht die tiefsten Motive der Kantischen Untersuchung verfehlen will. Wird die Deduction geführt auf Grund der menschlichen Organisation, so lässt sich freilich erklären, warum alle Menschen ohne Ausnahme in ihrem Denken sich der Kategorieen bedienen müssen. Ob aber die Gesetze, welche unser Denken regulieren, auch mit denen zusammentreffen, welche für die Wirklichkeit, um deren Erkenntnis es sich handelt, massgebend sind, bleibt gerade so unbestimmt, als wenn man von der Organisation der Individuen ausgeht, und dem Skepticismus sind dieselben Angriffspunkte geboten.

2. Wir waren ausgegangen von der Frage: unter welchen Voraussetzungen haben wir ein Recht synthetische Urteile a priori anzunehmen? Und es hat sich gezeigt, dass zwei Bedingungen sich vereinigen müssen, wenn die Möglichkeit solcher Urteile eingesehen werden soll. Die erste wurde in der transscendentalen Aesthetik durch den Nachweis aufgezeigt, dass Raum und Zeit reine Formen der Anschauung sind. Denn wenn sie als selbständige, von unserer Vorstellung unabhängige Wesen aufzufassen wären, so könnten wir nicht begreifen, wie wir über diese und die in ihnen befindlichen Dinge a priori zu urteilen in der Lage sein sollten. Die zweite Bedingung wurde festgestellt in der „transscendentalen Logik“, welche das Recht zu der Annahme einer ursprünglichen und notwendigen Synthese des in den Formen von Raum und Zeit gegebenen Mannigfaltigen deducierte. Diese Deduction bestand lediglich in dem Nachweis, dass die Möglichkeit der Erfahrung selbst und damit der Gegenstände der Erfahrung durch eine solche Synthese bedingt sei. Da nun die Kategorieen sich als die Begriffe von der Notwendigkeit dieser Synthese erwiesen, so war damit auch ihre objective Gültigkeit für alle Erfahrung begründet. Bis jetzt wurde indessen nur gehandelt von der *Kategorie überhaupt*, während die verschiedenen Arten der notwendigen Synthesis, wie sie durch die *einzelnen Kategorieen* bezeichnet sind, noch nicht in Betracht kamen. Die objective Gültigkeit der einzelnen Kategorieen ist von Kant deduciert worden in dem Capitel, worin die „Grundsätze des reinen Verstandes“ festgestellt werden. Denn diese sind synthetische Urteile a priori, durch welche die Gültigkeit der einzelnen Kategorieen für die Erfahrung ausgedrückt wird. Und zwar gibt es gerade so viele synthetische Urteile a priori, als verschiedene Arten der notwendigen Synthesis angenommen werden müssen. Bevor er jedoch zu dieser speciellen Deduction übergeht, gedenkt Kant noch einer Schwierigkeit inbetreff der *Anwendung* der Kategorieen, die er in seiner

Lehre vom Schematismus zu überwinden gesucht hat.[1]) Er geht nämlich davon aus, dass in allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein müsse. So sei der empirische Begriff eines Tellers dem reinen geometrischen eines Zirkels gleichartig, „indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht werde, sich im letzteren anschauen lasse". (K. p. 168.) Nun seien aber reine Verstandesbegriffe empirischen Anschauungen ganz ungleichartig, und die Frage sei daher berechtigt, wie die Subsumtion der letzteren unter die ersteren, mithin die Anwendung der Kategorieen auf Erscheinungen möglich sei. Nach Kant muss es ein drittes geben, das einerseits der Kategorie, andererseits der Erscheinung gleichartig sein muss und die Anwendung der ersteren auf die letzteren möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung müsse rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, anderseits sinnlich sein. Eine solche sei das transscendentale Schema, welches die formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit bezeichne, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauche eingeschränkt sei. Dieses Schema ist genau vom Bilde zu unterscheiden. (K. p. 170.) Denn während dieses als ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft auf der bestimmten Synthese einzelner Anschauungen beruht, bezeichnet vielmehr das Schema eines reinen Verstandesbegriffes nur die reine, nach einer Regel sich vollziehende Synthese überhaupt und ist ein transscendentales Product der Einbildungskraft.

In Beziehung nun auf diese von Kant hervorgehobene Schwierigkeit einzelne Anschauungen unter allgemeine Begriffe zu subsumieren, erinnere ich daran, dass ich schon oben in einem anderen Zusammenhange den Unterschied zwischen dem Bewusstsein von der Notwendigkeit der einheitlichen Synthesis des Anschauungsmaterials und dem Begriffe von dieser Notwendigkeit betont habe. Die Kategorie bezeichnet nach Kant's eigener Erklärung nichts weiter als die Notwendigkeit der einheitlichen Synthesis „allgemein vorgestellt". Von einer Subsumtion der Anschauungen unter fertige Begriffe kann also, streng genommen, keine Rede sein. Das in den Formen von Raum und Zeit gegebene Mannigfaltige hat, wie wir gesehen haben, eine notwendige Beziehung zu dem einen Selbstbewusstsein, weil es ohne eine solche niemals Object werden könnte. Gerade darauf beruhte die Notwendigkeit der einheitlichen Synthesis. Da nun die Kategorie nur der begriffliche Ausdruck für diese Notwendigkeit ist, so hat sie von Haus aus nur in Beziehung auf Anschauungen eine Bedeutung, weil sie ohne solche sich überhaupt nicht wirksam erweisen könnte. Aus diesem Grunde hat auch Kant mit Recht gelehrt, dass sie nur von einem möglichen empirischen Gebrauche sei. Wenn demnach die Kategorie ohne Beziehung auf Anschauungen nichts weiter bedeutet als eine leere, logische Form, so scheint es auch keines vermittelnden Schemas zu bedürfen, um sie auf Anschauungen anzuwenden.

[1]) K. p. 168—176.

Kant findet dieses vermittelnde Schema in der „transscendentalen Zeitbestimmung". (K. p. 174.) Denn diese sei wegen ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit einerseits der Kategorie, andererseits der Erscheinung insofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten sei. Allein diese „transscendentale Zeitbestimmung", durch welche die Anwendung der Kategorie auf Anschauungen vermittelt werden soll, setzt ja schon die Anwendung derselben voraus, weil durch die Notwendigkeit der einheitlichen Synthesis die transscendentale Zeitbestimmung selbst bedingt ist. Die eminent erkenntnistheoretische Bedeutung der reinen Anschauung der Zeit selbst als der formalen Bedingung aller Vorstellungen, auch der räumlichen, soll damit nicht bestritten werden. Alle Synthese des Mannigfaltigen ist, da sie ja nur in der Zeit stattfinden kann, an diese Bedingung gebunden. Und so ist denn Kant in seinem Recht, wenn er lehrt, dass z. B. die Kategorie der Substanz ohne das Merkmal der Beharrlichkeit bedeutungslos sei. (K. p. 173.) Denn ohne diese sinnliche Bestimmung würde Substanz, wie wir ihm einräumen müssen, nichts bedeuten als ein Etwas, was nur als Subject, ohne ein Prädicat zu sein, gedacht werden kann. Welche Bestimmungen aber dem Dinge zukommen, das als ein solches erstes Subject gelten soll, bliebe damit unentschieden. Ebenso ist unter Realität das zu verstehen, was einer Empfindung überhaupt correspondiert, dessen Begriff also ein Sein in der Zeit ausdrückt (K. p. 172), die Kategorie der Causalität ferner erhält nur dadurch Bedeutung für die Erfahrung, dass sie die Regel ausdrückt, wodurch die Succession des Mannigfaltigen notwendig bestimmt ist. Überhaupt kann man sagen, dass die Kategorieen die Regeln bezeichnen, wodurch die Zeit a priori bestimmt wird.

Wenn übrigens die von Kant inbetreff der Anwendbarkeit der Kategorieen gefundene Schwierigkeit auch wirklich bestände, so ist es doch sehr fraglich, ob sie durch die Annahme irgend eines zwischen Anschauung und Verstand vermittelnden, sei es empirischen oder transscendentalen, jedenfalls problematischen Seelenvermögens beseitigt würde. Indessen handelt es sich auch in erster Linie nicht um die subjectiven Bedingungen, unter denen wir befähigt sind die Kategorieen anzuwenden, sondern um ihre objective Gültigkeit, die von Kant durch seine transscendentale Deduction im allgemeinen nachgewiesen worden ist und auf keinem anderen Wege nachgewiesen werden konnte. Da ich mich darüber schon wiederholt ausgesprochen habe, könnte ich nun zu der speciellen Deduction der einzelnen Kategorieen übergehen. Da aber meine Absicht nicht auf eine erschöpfende Darstellung gerichtet ist, werde ich mich auf die für die Erfahrung wichtigste Kategorie, die der Causalität beschränken, um an einem Beispiele wenigstens die Methode Kants zu erläutern.

3. Bei der Deduktion der Kategorie der Causalität geht Kant davon aus, dass die Aufnahme des mannigfaltigen Anschauungsmaterials in's Bewusstsein immer successiv ist, denn sie ist ja gebunden an die Form der Zeit, in der alle Teile aufeinander folgen. (K. p. 207 u. ff.) Folgen aber auch die Erscheinungen selbst aufeinander und ent-

spricht der *subjectiven* Succession unserer Vorstellungen auch die des *Objects*? Lässt sich überhaupt die *objective Zeitfolge* bestimmen? Auch das Mannigfaltige der Erscheinung eines Hauses z. B. stellen wir nacheinander vor, auch seine Teile nehmen wir successiv in's Bewusstsein auf, wir sind aber weit entfernt von der Annahme, dass die Teile des Hauses *selbst* aufeinander folgen. Wir unterscheiden also hier zwischen der *subjectiven* Succession unserer Vorstellungen und der Folge *des Objectes selbst*. Wie ist aber eine solche Unterscheidung möglich, da wir doch unseren Vorstellungen nichts davon Unterschiedenes als ihr Object entgegenstellen können? Das Haus ist ja selbst nichts anderes als unsere Vorstellung, wie können wir also zwischen dem Hause als Vorstellung und ihm als dem Objecte desselben unterscheiden? Noch geringere Aussicht freilich wäre vorhanden die objective Folge zu bestimmen, wenn unter Objecten Dinge an sich zu verstehen wären. Ja unter dieser Voraussetzung wäre das Problem von vornherein unlösbar. *Denn es liesse sich niemals begreifen, warum Dinge an sich in der Zeit deshalb aufeinander folgen, weil unsere Vorstellungen derselben succedieren.* Wenn demnach die „objektive“ Zeitfolge der Dinge an sich gar nicht in Betracht kommen kann und wir überhaupt niemals den Bereich unserer Vorstellungen überschreiten können, wie kann dann gegenüber der subjectiven Folge unserer Vorstellungen von einer objectiven überhaupt die Rede sein? Diese Schwierigkeit können wir nur überwinden, wenn wir uns an den Begriff des Objects erinnern, wie er schon oben festgestellt worden ist. Darnach kann aber die objective Folge der Vorstellungen nichts anderes bedeuten als die notwendige, durch eine Regel bestimmte und deshalb über jede Willkür erhabene. Wir werden also nur dann von Erscheinungen urteilen, dass sie objectiv aufeinander folgen, wenn wir das Bewusstsein haben, sie überhaupt nicht anders als in der Zeit succedierend wahrnehmen zu können. Und in der That präsentieren sich uns gewisse Erscheinungen, bei denen wir diesem Zwange unterliegen, bei denen jede *Willkür* der Synthesis in der Zeit ausgeschlossen ist, die uns *nur* als succedierende zum Bewusstsein kommen können. Dies ist der Fall bei allen Erscheinungen, die ein Geschehen, eine Begebenheit oder Veränderung enthalten. Kant hat dies deutlich gemacht an dem Beispiele des stromabwärts treibenden Schiffes. Hier ist es uns schlechthin unmöglich, das Schiff zuerst an der unteren Stelle des Stromes und dann an der oberen wahrzunehmen. Oder mit anderen Worten: die Wahrnehmung des Schiffes an der unteren Stelle des Stromes kann nicht der an der oberen vorausgehen. Die Synthesis in der Zeit ist also in diesem Falle eine notwendige, während wir bei der Wahrnehmung eines Hauses beliebig oben oder unten, rechts oder links mit der Apprehension der Teile beginnen können. Dasselbe gilt von allem, was wir als Geschehendes wahrnehmen: die zeitliche Folge hängt hier nicht von unserer Willkür ab, weil es unmöglich ist den späteren Zustand vor dem vorhergehenden wahrzunehmen. Worauf beruht aber diese Unmöglichkeit? Warum können wir hier nicht wie beim Hause die Reihe umkehren und die folgende Erscheinung vor

der früheren wahrnehmen? Oder worauf gründet sich die Notwendigkeit bei der Wahrnehmung von Begebenheiten diese bestimmte Zeitordnung zu beobachten? Aus der Zeit selbst, welche als reine Form der Anschauung kein Gegenstand der Empfindung voraussetzenden Wahrnehmung ist, kann diese Ordnung nicht empirisch gleichsam abgelesen werden. Wahrgenommen werden kann die Zeit nur an den Erscheinungen, und es bleibt daher nichts übrig, als dass in diesen selbst die Regel der Succession enthalten ist, wodurch bestimmt wird, welcher Zustand dem anderen vorausgeht und welcher folgen muss. Oder mit anderen Worten: in den Erscheinungen selbst muss die Notwendigkeit begründet sein, wodurch sie ihre bestimmte Stelle in der Zeit erhalten. Diese Notwendigkeit kann aber nur darauf beruhen, dass die spätere Erscheinung durch die vorhergehende bedingt ist und nicht umgekehrt die vorhergehende durch die folgende, oder dass der folgende Zustand sich auf einen anderen ihm vorausgehenden als seine Ursache notwendig bezieht. Nur unter dieser Voraussetzung ist eine objective Zeitfolge möglich, nur so ist es zu verstehen, dass wir gewisse Erscheinungen in einer notwendig bestimmten Zeitordnung wahrnehmen müssen, dass also die spätere Erscheinung niemals vor der früheren wahrgenommen werden kann.[1]) Dass wir überhaupt ein Bewusstsein von etwas *Geschehendem* haben und dass wir dieses als solches von anderen Erscheinungen unterscheiden, wäre, weil ja unsere Apprehension immer successiv ist, ohne die Annahme einer solchen notwendigen *Ordnung* der Succession unbegreiflich.[2])

Die transscendentale Beweisführung Kant's ist, sobald man sich einmal mit der ihm eigentümlichen Betrachtungsweise vertraut gemacht hat, gerade durch ihre Einfachheit imponierend. Nur darf es uns nicht begegnen, dass wir das Ziel selbst aus den Augen verlieren, zu der die ganze Deduction hinstrebt. Die Frage war: kommt der Kategorie der Causalität objective Gültigkeit zu oder hat sie nur den Wert einer subjectiven Gedankenform? Diese Frage hat Kant bejahend beantwortet, indem er anknüpfend an die Thatsache, dass wir bei der Wahrnehmung von Begebenheiten oder Veränderungen *eine bestimmte Zeitordnung beobachten müssen*, die Voraussetzung nachwies, unter der allein diese Notwendigkeit zu erklären ist.

[1]) Sehr gut bemerkt Stadler (a. a. O. p. 151): „Wenn Schopenhauer die musikalischen Töne und Tag und Nacht als objective Folgen anführt, die ohne das Causalgesetz erkannt werden, so ist ihm nichts weiter als die Frage entgegenzuhalten: Wo ist hier die Substanz, die sich verändert? Sobald er zur erkenntnistheorethisch-präcisen Fassung seines Entwurfs gezwungen wird, liegt der Irrtum zu Tage. Diese Jnstanzen heissen alsdann: Die Erde verändert sich von der Beleuchtung Tag in die Beleuchtung Nacht; das Instrument geht von dem einen Zustand des Tönens in einen andern über. Von diesen Veränderungen wird niemand mehr behaupten, dass sie nicht auf eine Ursache bezogen seien.“

[2]) Dem Einwande, dass Ursache und Wirkung *gleichzeitig* seien, begegnet Kant (K. p. 218) mit der Bemerkung: „Der grösste Teil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Causalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muss man wohl bemerken, dass es auf die *Ordnung* der Zeit und nicht den *Ablauf* derselben angesehen sei.“ Vergl. auch Adolf Fick, Ursache u. Wirkung etc. p. 7. Zweite Ausg.

Sie ist aber nur zu erklären, wenn gewisse Erscheinungen von der Art sind, dass die eine durch die andere bedingt ist, und nicht umgekehrt. Wenn demnach die Erfahrungsthatsache, dass wir bei der Wahrnehmung von Begebenheiten in der zeitlichen Synthesis an eine Regel gebunden sind, nicht aber die Reihe beliebig umkehren können, ihre Erklärung nur findet, wenn jene sich wie *Ursache* und *Wirkung* zu einander verhalten, so sind wir auch berechtigt zu dem synthetischen Urteil a priori: „Alles was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt", und die Kategorie der Causalität, welche nur der *begriffliche Ausdruck dieser Notwendigkeit* ist, hat objective Gültigkeit für *alle Erfahrung*, weil diese selbst sonst nicht möglich wäre.

4. Um häufig wiederkehrenden Einwendungen gegen die Kantische Deduction zu begegnen, muss ich nochmals auf die Frage zurückkommen, warum Kant ein so grosses Gewicht auf die Apriorität des Causalitätsprincips legte, warum er mit so bewusster Entschiedenheit die empirische Deduction desselben ablehnte. Ablehnte, obwohl es ihm nicht verborgen war, dass wir ohne vielfache Erfahrung niemals zu der Bildung dieses Begriffs hätten gelangen können. Er bemerkt in dieser Beziehung, dass wir „allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen eine Regel zu entdecken geleitet werden, der gemäss gewisse Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen jederzeit folgen". (K. p. 213.) Da aber, wie wir gesehen haben, die Kantische Deduction der Kategorieen gerade in dem Nachweise bestand, dass durch ihre objective Gültigkeit die Möglichkeit der Erfahrung selbst bedingt sei (K. p. 248), so kann aus dieser das Causalitätsprincip, eben weil es ihre Voraussetzung bildet, nicht abgeleitet werden. Es wäre der offenbare Zirkel zu sagen: die Kategorie der Causalität hat Geltung für die Erfahrung, weil wir sie aus dieser geschöpft haben. Nachdem wir (mehr oder weniger klar) die Erscheinungen auf Grund des Causalitätsprincips verknüpft und dadurch allein Erfahrung bewirkt haben, mit anderen Worten, nachdem durch die Synthese, für welche die betreffende Kategorie der *allgemeine Ausdruck* ist, Erfahrung zustande gekommen ist, können wir dann freilich den *Begriff* der Causalität in dieser finden oder aus ihr *abstrahieren*". Es geht hiermit so wie mit anderen reinen Vorstellungen, die wir darum allein aus der Erfahrung als reine Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die *Erfahrung gelegt* hatten und diese daher durch jene allererst zustande brachten". (K. pag. 213.) Nicht in dem Sinne jedoch in die Erfahrung gelegt, als ob zu dieser als einer fertigen nachträglich erst der Begriff hinzugefügt würde. Von den schiefen Auffassungen, denen Kant's Lehre von der Apriorität des Causalitätsprincips ausgesetzt gewesen ist, werde ich hier übrigens nur einige berücksichtigen. So beruhen folgende Worte Göring's offenbar auf einem groben Missverständnisse: „dass das Causalitätsgesetz ohne alle Erfahrung als *apriorischer Besitz* (!) des Intellects vorhanden sein soll, wird durch seine *sehr späte Entstehung* in der Geschichte der Philosophie wie durch die besondere Art seiner Auffassung von seiten des

natürlichen Bewusstseins mindestens sehr unwahrscheinlich".[1]) Ferner soll es dem natürlichen Menschen durchaus fern liegen „in jeder Veränderung die Ursache aufzufinden, oder auch *nur im allgemeinen vorauszusetzen*, dass jede Veränderung ihre Ursache habe".[2]) Offenbar hatte Göring vergessen, was er einige Seiten vorher[3]) gesagt. Um nämlich zu beweisen, dass das natürliche Denken sich das Verhältnis von Ursache und Wirkung einfach nach dem post hoc zurecht mache, bemerkt er: „der Südseeinsulaner zerschlägt seinen Fetisch, der Tyroler zankt seinen Heiligen aus, wenn etwas gegen ihren Willen geschieht, der Bauer vernichtet das Barometer als die Ursache des schlechten Wetters, das er auf das Sinken des Quecksilbers eintreten sah — lauter typische Erscheinungen der *factischen* Auffassung von Ursache und Wirkung". Mit der wissenschaftlichen Ansicht hat freilich jene natürliche Auffassung dem Inhalte nach nicht das geringste gemein. Aber Göring muss doch selbst zugeben, dass in allen diesen Fällen die *Erklärung* eines Vorgangs oder einer Veränderung gesucht wird. Denn warum zerschlägt der Südseeinsulaner seinen Fetisch? Offenbar, weil er allerdings im allgemeinen voraussetzt, dass der Vorgang, über den er ungehalten, eine Ursache habe. Dass er eine falsche Ursache annimmt, ist für die Frage nach der Apriorität des Causalitätsgesetzes vollkommen gleichgültig. Ohne Zweifel hat er keine Ahnung von dem *Begriffe* der Ursache, er hat vielleicht nicht einmal ein Wort, um diesen zu bezeichnen. Gleichwohl vollzieht er die Synthese der Erscheinungen *nach* dem Gesetze der Causalität, wenn ihm auch die betreffende Kategorie nicht zu deutlichem Bewusstsein gekommen ist. Auch darüber bedurfte Kant keiner Belehrung: „Freilich ist die *logische Klarheit* dieser Vorstellung einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel als eines Begriffes der Ursache und Wirkung nur alsdann möglich, wenn wir in der Erfahrung davon Gebrauch gemacht haben; aber eine Rücksicht auf dieselbe als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit war *doch der Grund der Erfahrung selbst* und ging also a priori vor ihr vorher". (K. p. 213.) Nachdem schon oben die Bedeutung des A priori festgestellt worden ist, habe ich hier die beste Gelegenheit nochmals auf diesen Punkt, und zwar in bestimmter Beziehung auf das Causalitätsprincip zurückzukommen. Dass dieses a priori gelten soll, bedeutet nichts weiter, als dass es der Ausdruck einer notwendigen Synthese ist, ohne die überhaupt kein Bewusstsein einer objectiven Welt, also keine, auch nicht die roheste Erfahrung möglich wäre. Allgemeinheit und Notwendigkeit sind gerade deshalb die Merkmale des A priori, weil dieses die letzte Bedingung des Bewusstseins selbst ausdrückt. Man sieht, was dieser Auffassung gegenüber das Gerede von einem *individuellen* A priori, welches mit einer angeborenen Anlage des Intellects identificiert wird, zu bedeuten hat, und welche Berechtigung einer Polemik zukommt, die sich auf eine so oberflächliche und falsche Auffassung gründet.[4])

---

[1]) Göring, a. a. O. II., p. 243.
[2]) Göring, a. a. O. II., p. 230.
[3]) Göring, a. a. O. II., p. 209.
[4]) Göring, a. a. O. II., p. 246 u. 247.

Das sogenannte individuelle A priori, aus welchem sich nur eine psychologische Notwendigkeit ergibt, „durch welche das Individuum unterschiedslos zu Irrtum und Wahrheit geführt wird, und welches deshalb „unschädlich gemacht werden soll“, ist eben durch Kant definitiv beseitigt worden. Eine wie seltsame Vorstellung ein Hauptvertreter des reinen Empirismus von der Bedeutung des A priori sich zurecht gemacht hat, sehen wir auch aus seiner Herbeiziehung der mechanischen Wärmetheorie. Wenn nämlich diese, so werden wir belehrt, „mit ihren Consequenzen recht behält, dann erwärmt eines Tages die Sonne den Stein nicht mehr, dann hilft auch kein Einsetzen der Kategorie der Ursache, dann ist das objective notwendige und allgemeingültige Urteil einfach falsch“.[1]) Welches objective und notwendige Urteil, müssen wir hier fragen, ist in diesem Falle falsch? Etwa das synthetische Urteil a priori, dass keine Veränderung ohne Ursache stattfinde? Aber dieses wird doch offenbar nicht aufgehoben, wenn der Fall eintritt, dass die Sonne den Stein nicht mehr erwärmt; denn dass diese Veränderung nicht ohne Ursache eintreten wird, kann doch wohl nicht bestritten werden. Also kann Göring nur an das Urteil „die Sonne erwärmt den Stein“ gedacht haben. Damit hat er aber den Beweis geliefert, dass wir berechtigt sind in sein Verständnis Kant's das höchste Misstrauen zu setzen. Dem letzteren Urteile kann offenbar der Charakter der Apriorität nicht vindiciert werden; denn es ist allgemeingültig und notwendig nicht in dem Sinne, dass es eine letzte Bedingung des Bewusstseins von einer objectiven Welt ausdrückte. Seine Notwendigkeit ist ferner an empirische Bedingungen geknüpft und gilt daher nur, solange diese vorhanden sind. Aber selbst dieses auf Erfahrung gegründete Urteil könnten wir mit dem Bewusstsein seiner beschränkten Notwendigkeit nicht fällen ohne die Voraussetzung der unbedingten Gültigkeit des Causalitätsprincips überhaupt.

Hume hatte zwar die Brauchbarkeit der Kategorie der Causalität für die Erfahrung anerkannt, aber sie aus der Gewohnheit abgeleitet, ihr also nur eine subjective Notwendigkeit vindiciert. Es ist nun eine grundlose Behauptung, Kant's „apriorische Causalität“ sei genau genommen ebenso subjectiv als die „gewohnheitsmässige“ Causalität Humes. Auf diesem Standpunkte wäre es ja denkbar, dass es zu irgend einer Zeit Erfahrung ohne die Synthese des Bewusstseins gegeben habe, deren Notwendigkeit die Kategorie der Causalität ausdrückt. In diesem Falle würde sich das Princip der Causalität allerdings als ein rein zufälliges darstellen, da die Möglichkeit nicht ausgeschlossen wäre, dass die Menschen sich an eine andere Synthese der Erscheinungen gewöhnt hätten, wie sich denn bekanntlich eine grosse Mannigfaltigkeit in ihren Gewöhnungen constatieren lässt. Man kann ja Hume einräumen, dass für die Erkenntnis des bestimmten Causalzusammenhanges im einzelnen die Gewohnheit eine wichtige Rolle gespielt hat, und es unterliegt keinem Zweifel, dass wir nur deshalb oft eine Erscheinung als die Wirkung einer anderen ansehen, weil wir wiederholt die

[1]) Göring, a. a. O. II. p. 188.

eine auf die andere folgen sehen und uns so gewöhnen einen Causalzusammenhang zwischen beiden vorauszusetzen. Dass ohne wiederholte Erfahrung nicht eine einzige Erscheinung als die Wirkung oder Ursache einer anderen erkannt werden kann, hat Kant auf das unzweideutigste gelehrt. Dass „vorher fest gewesenes Wachs infolge der Sonnenwärme schmilzt“, fällt auch Kant nicht ein auf eine apriorische Erkenntnis zurückzuführen. Wohl aber kann ich, wenn dieser Fall eintritt, „allerdings a priori wissen, dass etwas vorausgegangen sein müsse, worauf dieses nach einem beständigen Gesetze gefolgt ist, ob ich gleich ohne Erfahrung aus der Wirkung weder die Ursache, noch aus der Ursache die Wirkung a priori und ohne Belehrung der Erfahrung bestimmt erkennen kann.“ (K. p. 596.) Den Grund aber, weshalb Hume den richtigen Sachverhalt verkannte, hat Kant treffend angegeben: „Er schloss also fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung nach dem Gesetze auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung (welches a priori geschieht und die objective Realität ausmacht) verwechselte er mit der Synthesis der Gegenstände wirklicher Erfahrung, welche jederzeit empirisch ist.“ Dadurch machte er aber, wie Kant mit Recht hinzufügt, aus einem Princip, welches notwendige Verknüpfung ausdrückt, „eine Regel der Association, die bloss in der nachbildenden Einbildungskraft angetroffen wird und nur zufällige, gar nicht objective Verbindung darstellen kann“. (K. p. 596.)

Es ist gesagt worden, Kant habe Hume falsch aufgefasst;[1]) ich kann aber nicht finden, dass man diese Behauptung zu begründen vermocht hätte. Auch kann er nicht befürchtet haben, dass „mit der Hinfälligkeit des Causalitätsbegriffes“ auch auf die Erkenntnis transscendenter Dinge verzichtet werden müsse.[2]) Denn in „der Kritik der reinen Vernunft“ ist ja gerade der Nachweis geliefert, dass das Transscendente als solches niemals Gegenstand der Erkenntnis sein könne, und die Deduction der Kategorieen insbesondere hat gezeigt, dass diese nur von immanentem, nicht von transscendentem Gebrauche sind. Wenn aber Hölder daraus den Schluss zieht, dass also auch den Grundformen unseres Denkens nur subjective Bedeutung zukomme,[3]) so beruht dieser Schluss auf einer schiefen Auffassung des Begriffes der Objectivität, die sich freilich durch seine ganze Darstellung hindurchzieht.

Lehrreich ist es zur Würdigung der oft gegen Kant geübten Polemik die seltsame Vorstellung zu beleuchten, die sich Eduard von Hartmann von der „immanenten Causalität“, deren „Widersinn“ er nach Göring schlagend nachgewiesen haben soll, gebildet hat.[4]) Zunächst zwar müssen wir es dankbar anerkennen, dass Hartmann Kant nicht die absurde Behauptung zuschreibt, „dass die Materie der Anschauung, welche die stoffliche Basis einer Wahrnehmung

[1]) Vgl. Überhorst, Kant's Lehre von dem Verhältnisse der Kategorieen zu der Erfahrung, p. 5.
[2]) Überhorst, a. a. O., p. 6.
[3]) Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie, p. 88.
[4]) Göring, a. a. O. II., p. 217.

bildet, durch die vorhergehende Wahrnehmung gegeben sei".[1]) Aber, so wird uns weiter bedeutet, seine Lehre von der „immanenten Causalität" verlange dies, und es zeige sich also, dass er seinen Grundsatz unbeachtet beiseite lasse, wenn es sich um seine „allereigentlichste" Anwendung handle. Warum aber, so müssen wir fragen, wird durch die Lehre von der sogenannten immanenten Causalität dieses verlangt? Wie wir schon oben gesehen, kommt allen Kategorieen eine Bedeutung für die Erkenntnis nur insofern zu, als sie auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden, und deshalb kann auch das Princip der Causalität nur eine ausschliesslich immanente Geltung in Anspruch nehmen. (K. p. 148.) Und diese Beschränkung folgt schon aus der Definition der Kategorie, wie sie von Kant gegeben worden ist. Denn wenn diese nur der Ausdruck einer notwendigen Synthese des in Raum und Zeit gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung ist, so wird sie von selbst bedeutungslos, wenn ein solches Mannigfaltige zur Verknüpfung fehlt. Diesen einfachen Sinn der Kantischen Beschränkung der Kategorieen auf den Bereich der sinnlichen Anschauungen oder der Erfahrung hat nun Hartmann so auf den Kopf gestellt, dass kein grosser Scharfsinn dazu gehörte ihren „Widersinn" darzulegen. Für ihn nämlich besteht die immanente Geltung der Kategorie der Causalität darin, dass immer die vorhergehende Wahrnehmung als die Ursache der folgenden aufgefasst werden müsse.[2]) Dass dies wirklich seine Auffassung ist, sieht man schon aus folgendem Einwande, den er gegen Kant erhoben hat: „Kein Mensch nennt seine Erscheinung eines Schiffes hier an dieser Stelle die Ursache von der Erscheinung desselben im nächsten Augenblick ein wenig mehr stromabwärts."[3]) Noch deutlicher aber zeigt es sich an den von ihm gewählten Beispielen, durch die er die immanente Bedeutung der Causalität in ihrer ganzen Absurdität blosslegen will. „Wenn ich z. B.", so lesen wir bei ihm, „zwei Menschen sich mit einander streiten höre und sehe sie schliesslich handgemein werden, so besteht zwischen meinen Gehörswahrnehmungen der Streitenden und meinen darauffolgenden Gesichtswahrnehmungen der Schlägerei allerdings ein inhaltlicher Zusammenhang; aber kein Mensch, der seinen gesunden Verstand nicht durch philosophische Vorurteile zu Grunde gerichtet hat, wird behaupten wollen, dass meine Gehörswahrnehmungen der Streitenden als solche die Ursache meiner darauf folgenden Gesichtswahrnehmungen der Prügelei seien, sondern er wird voraussetzen, dass die Personen (als transscendente Correlate meiner Vorstellungen von ihnen) wirklich existieren und handeln, dass die wirklich zwischen ihnen geführten (also für mich transscendenten!!) Streitreden die Ursache ihrer wirklich ausserhalb meines Bewusstseins stattfindenden (also für mich transscendenten) Prügelei geworden sind".[4]) So sehr also hat Kant seinen gesunden

[1]) E. v. Hartmann, a. a. O., pag. 84 u. 85.
[2]) E. v. Hartmann, a. a. O., pag. 83.
[3]) E. v. Hartmann, a. a. O., p. 81.
[4]) E. v. Hartmann, a. a. O., p. 85 u. 86.

Verstand durch seine kritische Spekulation eingebüsst, dass ihm alles Verständnis für eine „transscendente Prügelei" abhanden gekommen ist! Es ist schwer begreiflich, wie ein Mann von der Bedeutung Hartmanns solche Anstrengungen machen konnte, um den einfachsten Sachverhalt in so unglaublicher Weise zu verwirren. Wenn ich zuerst zwei Menschen streiten höre und sie dann zur Prügelei übergehen sehe, so setze ich voraus, dass zwischen diesen Streitenden und der späteren Prügelei ein ursächlicher Zusammenhang stattfinde, und wenn ich dies thue, habe ich keineswegs die Kategorie der Causalität auf Transscendentes angewandt, sondern ich habe mich strenge innerhalb ihrer immanenten Geltung gehalten. Denn, so frage ich, sind denn die zwei Menschen, die ich zuerst streiten höre und dann sich prügeln sehe, transscendente Dinge, sind es nicht vielmehr meine Vorstellungen, und gehe ich also über die Welt meiner Vorstellungen hinaus, wenn ich zwischen ihren Worten und ihrer Prügelei, die ebenfalls von mir vorgestellt werden, also nicht transscendent sind, einen causalen Zusammenhang annehme? Warum soll ich also auf dem Standpunkte der sogenannten immanenten Causalität zu der unsinnigen Behauptung gezwungen sein, dass meine Gehörswahrnehmungen die Ursache meiner Gesichtswahrnehmungen seien? Mit einer transscendenten Prügelei vermag ich so wenig einen vernünftigen Sinn zu verknüpfen als mit einer immanenten, die nach Hartmann auf Kantischem Standpunkte allein soll angenommen werden können. Von einer immanenten Causalität ist überhaupt bei Kant nirgends die Rede, sondern nur von ihrer ausschliesslich immanenten, d. h. auf die Erfahrungsobjecte beschränkten Geltung. Diesen Unterschied hat sich aber der Vertreter des transscendentalen Realismus nicht klar gemacht, sonst hätte er der Kantischen Lehre nicht die unsinnige Consequenz aufbürden können, die er ihr in folgenden Worten zu commandieren beliebt: „Durch die Warnehmung erhalten wir Objecte, sollte also eine immanente Causalität hinsichtlich der Wahrnehmungen bestehen, so müsste das jetzt wahrgenommene Object die Wirkung des unmittelbar vorher wahrgenommenen Objectes sein".[1]) Dann wäre freilich „die selbstverständliche Auffassung durch den Idealismus auf den Kopf gestellt, was doch so leicht hätte vermieden werden können".[2]) „Kant hätte nur ein wenig überlegen sollen"! In welche sonderbare Vorstellungen von der immanenten Geltung der Causalität sich Hartmann verbohrt hat, sieht man auch aus folgendem Beispiele (die trivialen hält er für die besten), durch das er uns darüber zur Besinnung bringen möchte, „bis zu welchem Grade eine einseitige Schuldoctrin unsere Köpfe verwirrt hat", und wodurch er in uns das Verständnis dafür wecken will, dass nur der Realismus eine wirkliche Erklärung für die Vorgänge in der subjectiven Erscheinungswelt bietet, der Idealismus aber die gesetzmässige Ordnung der Welt in einen unerklärlichen tollen Traum, eine zusammenhanglose Reihe unbegreiflicher Illusionen verwandelt". „Nehmen wir an", so wird uns die Verkehrtheit der „immanenten Causalität" veranschaulicht,

[1]) E. v. Hartmann, a. a. O., p. 83.
[2]) E. v. Hartmann, a. a. O., p. 87.

„ich sitze im Zimmer und lasse eine Reihe von Wahrnehmungen an mir vorübergehen, indem ich die Bilder eines photographischen Albums der Reihe nach betrachte. Plötzlich fällt die Wahrnehmung eines unter meinem Fenster abgefeuerten Schusses in mein Bewusstsein, so dass ich erschrecke". Da nun weder die letztbetrachtete Photographie, welche als Wahrnehmung dem Schusse unmittelbar vorhergegangen, noch auch meine jetzige Erinnerungsvorstellung, dass ich gestern Abend dem Jäger den Befehl gegeben den alten blinden Hofhund zu erschiessen, die Ursache meiner Wahrnehmung des Schusses sein könne, so liege der Fall vor, dass eine höchst intensive Wahrnehmung ohne immanente Ursache gegeben sei. „Nur wenn eine transscendente Causalität meinen Befehl in's Bewusstsein des Jägers hinübergetragen hat, nur wenn die Person an sich des Jägers das Ding an sich der Flinte auf den Hund an sich abgefeuert hat, und die Schallwellen der Luft an sich das Ding an sich meines Gehörorgans erschüttert und die Molecularschwingungen meines Gehirns an sich meine Seele afficiert haben, nur dann, und anders gar nicht ist eine Erklärung des Vorganges in meinem Bewusstsein möglich". [1]) Nachdem Hartmann durch dieses schreckliche Beispiel eine wahrhaft verblüffende Wirkung erzielt hat, reibt er sich vergnügt die Hände, denn er hat das triumphierende Bewusstsein, „die angestellten Betrachtungen dürften hingereicht haben, um zu zeigen, dass diejenigen, welche von einer immanenten Causalität der subjectiven Erscheinungen unter einander reden, völlig unklar über den Inhalt ihrer Behauptungen sind". In Wahrheit aber beweisen diese Auslassungen nur, dass der Philosoph des Unbewussten kein Bewusstsein davon gehabt hat, dass seine sogenannte immanente Causalität der subjectiven Erscheinungen unter einander mit der Kantischen Lehre, dass die Kategorie der Causalität nur auf Erscheinungen oder die Erfahrung anwendbar sei, nichts gemein hat, dass er also im Grunde nur gegen seine eigene verschrobene Auffassung so stürmisch angerannt ist. In letzter Instanz freilich erklärt sich dies aus der dogmatischen Ansicht, die er sich von der erkenntnistheoretischen Bedeutung des Dings an sich gebildet hat, diese machte es ihm von vornherein unmöglich der transscendentalen Deduction unbefangen zu folgen. Aus diesem Grunde achtet er auch nicht auf den Doppelsinn in dem Worte „Vorstellung", der sowohl den subjectiven Akt des Vorstellens als das Vorgestellte bezeichnet. Deshalb soll auch auf dem Standpunkte Kant's zwischen subjektiver und objektiver Vorstellung überhaupt nicht unterschieden werden dürfen.[2]) Denn da er die „transscendente Ursache" leugne oder wenigstens infolge seiner Elimination des Dings an sich leugnen müsse, so sei bei ihm alles in gleicher Weise subjectiv und objectiv. Darum kann auch von objectiver Notwendigkeit nicht die Rede sein, weil seine Notwendigkeit nur die Bedeutung einer „selbstgemachten", durch das willkürliche „Einsetzen" der Kategorie bewirkten haben soll.[3]) Auch Göring findet den

[1]) E. v. Hartmann, a. a. O., pag. 87—89.
[2]) E. v. Hartmann, a. a. O., pag. 78.
[3]) Vgl. Kirchmann, a. a. O., pag. 41.

Grundirrtum Kant's, welcher ihn veranlasste der Causalität eine „nicht empirische Dignität" beizulegen, in seiner „factischen Auflösung der zusammengesetzten Erkenntnis" in rein subjective Factoren. Obgleich er selbst gelehrt habe, dass alle unsere Erfahrungserkenntnis ein aus subjectiven und objectiven Factoren zusammengesetztes Produkt sei, gebe er im Verlaufe seiner Untersuchung über die Erfahrung dieser ganz richtigen Einsicht keine Folge, „da er seiner Absicht gemäss den objectiven Factor für unsere Erkenntnis ganz beseitigen musste".[1]) Mit diesem objectiven Factor aber, den Kant angeblich beseitigt hat, ist das Ding an sich gemeint, ohne dessen Beseitigung allerdings von einer Lösung des philosophischen Erkenntnisproblems keine Rede sein konnte. Wie aber der Begründer der kritischen Philosophie das fragliche Ding an sich beseitigt hat, kann erst später gezeigt werden, einstweilen beschränke ich mich auf folgende Bemerkung. Da Kant unter dem Ding an sich das nicht Vorgestellte und nicht Vorstellbare versteht, also gerade das Gegenteil eines Objectes, so ist nicht einzusehen, warum mit jenem der objektive Factor aus unserer Erkenntnis beseitigt sein soll. Darnach kann man ermessen, mit welchem Recht Hartmann sagen konnte: „Wir hätten also nach dem Idealismus einen Verstand, der uns zwingt die Kategorie der Causalität überall anzuwenden und im Gegensatz hiezu eine Welt, welche uns diese Anwendung im grossen und ganzen unmöglich macht; es bestände also ein unlösbarer Conflict zwischen der Einrichtung unseres Geistes und derjenigen der ihm gegebenen Welt, d. h. die Causalität kann entweder nicht apriorische Kategorie oder sie kann nicht immanente Causalität sein".[2]) Gerade umgekehrt lernen wir aus der „Kritik der reinen Vernunft", dass die uns gegebene Welt, die doch offenbar die von uns vorgestellte, nicht aber die transscendente Welt des Dings an sich ist, eben weil wir sie vorstellen, sich nach den Gesetzen unseres Verstandes richten muss, da sie sonst nicht gegeben, d. h. vorgestellt oder ein Object unseres Bewusstseins sein könnte. Also nur unter der Voraussetzung ihrer ausschliesslich immanenten, d. h. auf die Erscheinungs- oder Vorstellungswelt beschränkten Geltung kann der Kategorie der Causalität apriorische Bedeutung vindiciert werden. Nur so auch vermochte Kant den Nachweis zu liefern, dass die von uns in aller Erfahrung angewandten Denkformen nicht blos subjective Hirngespinste sind, sondern Geltung für die Objecte, das heisst die Wirklichkeit haben. Und nur wenn man mit dieser das Ding an sich verwechselt, kann man sagen, Kant spreche niemals von einer Veränderung in der Welt der realen Dinge.[3]) Nun ist es aber gerade ein sicheres Ergebnis der Kantischen Kritik, dass die Kategorie der Causalität nur auf „reale Dinge", d. h. wahrgenommene, niemals aber auf eine transscendente, d. h. nicht wahrgenommene und damit irreale Welt angewandt werden dürfe. Näher soll dieses im folgenden Capitel ausgeführt werden, welches von Kant's empirischem Realismus handelt.

[1]) Göring, a. a. O., pag. II 196.
[2]) E. v. H., a. a. O., pag. 90.
[3]) Vgl. Hölder, a. a. O., pag. 107.

V. Das Kriterium der Wirklichkeit und Kant's empirischer Realismus.

Dass wir auf dem Standpunkte Kant's, weil er unseren Anschauungs- und Denkformen nur subjective Bedeutung zuschreibe, nicht über das Bereich des Subjectiven hinaus kämen, und dass vollends keine Rede sein könne von einer Erkenntnis der äusseren Wirklichkeit oder der Materie, da ja diese selbst geleugnet werde, ist eine Auffassung, der man noch oft genug begegnet. Dabei wird vorausgesetzt, dass das „Ding an sich“ allein es sei, welches die Wirklichkeit verbürge, aber durch die Annahme eines solchen werde der transscendentale Idealismus aufgehoben. Es handelt sich hier in der That um eine Lebensfrage des Kantischen Kriticismus, von deren Entscheidung dieser in seinem Kerne berührt wird. Ich werde daher nachzuweisen versuchen, dass der Realismus Kant's durch die Annahme des „Dings an sich“ keineswegs bedingt ist, und dass uns die äussere Wirklichkeit nicht entschwindet, auch wenn wir an dem idealistischen Charakter seiner Erkenntnistheorie consequent festhalten. Dabei werde ich an seine in der ersten Auflage enthaltene „Kritik des vierten Paragolismus“, durch welche er seiner Auffassung den schärfsten Ausdruck gegeben hat, anknüpfen, damit wir uns, und zwar zunächst im engsten Anschlusse an die Worte Kant's, darüber verständigen, von welcher Art der Idealismus ist, den dieser gelehrt hat.

Kant vertritt den transscendentalen Idealismus, und diesen stellt er dem transscendentalen Realismus gegenüber. Der letztere sieht Zeit und Raum als etwas an sich Gegebenes an, und deshalb müssen ihm auch äussere Erscheinungen als Dinge an sich selbst gelten, die unabhängig von unserer Sinnlichkeit existieren. Da es nun richtig ist, dass nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden kann, und da meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer blossen Wahrnehmung sein kann, so ist das Dasein eines wirklichen Gegenstandes ausser mir, wenn dieses Wort in intellectueller Bedeutung genommen wird (d. h. wenn wir dabei an einen Gegenstand denken, der auch unabhängig von unserer Sinnlichkeit existieren soll), niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur

zu dieser als äussere Ursache derselben hinzugedacht und mithin geschlossen werden. „Nun ist aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äusserlich sei, und ob also alle sogenannten äusseren Wahrnehmungen nicht ein blosses Spiel unseres inneren Sinnes sind, oder ob sie sich auch auf äussere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen.“ „Dagegen wird der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen, und die Existenz desselben unterliegt keinem Zweifel“. Man sieht also, dass auf dem Standpunkte des transscendentalen Realismus, eben weil er von Gegenständen der Sinne voraussetzt, dass, wenn sie äussere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssten, es immer ungewiss bleiben muss, ob, wenn die Vorstellung existiert, auch der ihr correspondierende Gegenstand existiere. So schlägt der transscendentale Realismus, da ja das Dasein aller äusseren Gegenstände auf seinem Standpunkte immer zweifelhaft bleibt, in empirischen Idealismus um oder ist vielmehr gleichbedeutend mit demselben.

Ganz anders verhält sich die Sache für den transscendentalen Idealismus, „nach welchem wir sie insgesamt als blosse Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäss Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objecte als Dinge an sich selbst sind“. Unter dieser Voraussetzung können wir „die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstsein herauszugehen. Denn wenn die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloss für Erscheinung gilt, die von unserer Sinnlichkeit abgetrennt nichts ist, so ist sie nur eine Art Vorstellungen, welche äusserlich heissen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äussere Gegenstände[1]) (d. h. von unserer Vorstellung gänzlich unabhängige) bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles ausser einander, er selbst aber der Raum in uns ist“. Daher haben wir „in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebensowenig nötig zu schliessen als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes, denn sie sind beide nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist“.[2]) Also ist der transscendentale Idealist ein empirischer Realist und gesteht der Materie als

---

[1]) Der Ausdruck „äussere Gegenstände“ ist zweideutig. Einmal kann man darunter Dinge verstehen, die jenseits der Vorstellung und unabhängig von dieser existieren sollen; als solche sind sie aber keine Gegenstände. Oder es sind Dinge, die im Raume angetroffen werden; nur in diesem empirischen Sinne kann bei Kant von äusseren Gegenständen die Rede sein.

[2]) „Wenn wir äussere Gegenstände“, bemerkt Kant mit Recht, „für Dinge an sich gelten lassen, so

Erscheinung eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird". (K. p. 695—699.)

Aber, so höre ich fragen, was ist denn das für ein Realismus, der den Zweifel des empirischen Idealismus an der Existenz äusserer Dinge damit zu beseitigen glaubt, dass er diese zu blossen Vorstellungen herabsetzt. Dieser sogenannte empirische Realismus geht ja noch weiter als der durch ihn bekämpfte Idealismus; denn dieser nimmt doch noch äussere Dinge an, welche unabhängig von unserer Vorstellung existieren, und er bezweifelt nur, dass ihr Dasein unmittelbar wahrgenommen werden könne. Der empirische Realismus Kant's erweist sich also, bei Licht betrachtet, als vollendeter Idealismus, und weit entfernt die Wirklichkeit äusserer Dinge ausser Frage zu stellen, löst er alles in Vorstellung auf. Sehen wir nun, wie Kant, der auf diesen Einwand gefasst war, ihm zum voraus begegnet ist, und wie er nachgewiesen hat, dass unsere Erkenntnis, obgleich oder vielmehr weil sie sich nur auf Vorstellungen bezieht, Anspruch machen kann die Wirklichkeit zu ergreifen.

Raum und Zeit, die ursprünglichen Formen der sinnlichen Anschauung, sind zwar Vorstellungen a priori; aber wegen ihres formalen Charakters kann nur unter der Voraussetzung eines Gegebenen, das nicht a priori ist und von Kant der Empfindung gleich gesetzt wird, etwas Wirkliches durch sie vorgestellt werden. „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich". (K. p. 230.) Die Empfindung allein verbürgt also eine Wirklichkeit im Raum und in der Zeit. Die Vorstellung eines Wirklichen ist die Wahrnehmung. In diesem Zusammenhange kommt nur die Vorstellung eines Wirklichen im Raum in Betracht. Und in dieser Beziehung sind zwei Sätze von entscheidender Bedeutung. 1. Da der Raum selbst nichts anderes als blosse Vorstellung ist, so kann selbstverständlich nur das in ihm als wirklich gelten, was in ihm vorgestellt wird. 2. Aber auch umgekehrt, das in ihm Gegebene oder Wahrgenommene ist in ihm auch wirklich; denn wäre es nicht wirklich, so könnte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anschauungen gar nicht a priori erdenken kann.[1]) Beide Sätze dürfen nicht von einander getrennt werden; wenn man aber ihren engen Zusammenhang nicht verkennt, so wird man auch verstehen, inwiefern

---

ist schlechterdings unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit ausser uns kommen sollten, indem wir uns bloss auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts als lediglich unsere eigenen Bestimmungen. (K. pag. 703.)

[1]) „Aus Wahrnehmungen kann nun, entweder durch ein blosses Spiel der Einbildung, oder auch vermittelst der Erfahrung, Erkenntnis der Gegenstände erzeugt werden. Und da können allerdings trügliche Vorstellungen entspringen, denen die Gegenstände nicht entsprechen und wobei die Täuschung bald einem Blendwerke der Einbildung (im Traume), bald einem Fehltritte der Urteilskraft (beim sogenannten Betruge der Sinne) beizumessen ist. Um nun hierin dem falschen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich." (K. p. 701.) Vgl. auch Proleg. Anmerkung III zum 1. Teil.

Kant sagen konnte, dass alle äussere Wahrnehmung unmittelbar etwas Wirkliches im Raume beweise und insofern der empirische Realismus ausser Zweifel sei, d. h. dass unseren äusseren Wahrnehmungen etwas Wirkliches im Raum entspreche. (K. p. 699—701.)[1])

Der Satz, wornach das Reale äusserer Erscheinungen nur in der Wahrnehmung wirklich ist und auf keine andere Art wirklich sein kann, dass mit anderen Worten die Wirklichkeit soweit reicht als die Wahrnehmung wird im 6ten Abschnitte der „Antinomie der reinen Vernunft" in einer nicht misszuverstehenden Weise erläutert. Nachdem Kant sich gegen den empirischen Idealismus verwahrt hat, der, da er „die eigene Wirklichkeit" des Raumes annehme, das Dasein der ausgedehnten Wesen in demselben leugne, oder wenigstens zweifelhaft finde und zwischen Treue und Wahrheit in dieser Beziehung keinen erweislichen Unterschied einräume, fährt er also fort: „Unser transscendentaler Idealismus erlaubt es dagegen, dass die Gegenstände äusserer Anschauung, ebenso wie sie im Raume angeschaut werden, auch wirklich seien, und in der Zeit alle Veränderungen so, wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äussere nennen, und ohne Gegenstände in demselben es gar keine empirische Vorstellung geben würde, so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen; und ebenso ist es mit der Zeit. Jener Raum selber aber samt dieser Zeit und zugleich mit beiden alle Erscheinungen sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen und können gar nicht ausser unserem Gemüt[2]) existieren". (K. p. 408.) „Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existieren ausserhalb derselben gar nicht. Dass es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muss allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, dass wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context steht. Sie sind also alsdann wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewusstsein in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. ausser diesem Fortschritt der Erfahrung wirklich sind". „Uns ist wirklich nichts gegeben als

---

[1]) Mit gutem Grunde hat Kant eingeschärft, man müsse den paradoxen, aber richtigen Satz wohl merken, dass im Raume nichts sei, als was in ihm vorgestellt wird". (K. p. 700.) Und paradox muss er freilich für jeden klingen, der sich mit der Kantischen Betrachtungsweise noch nicht vertraut gemacht hat. Nach der gewöhnlichen Auffassung sucht man ja das Kriterium der Wirklichkeit in ihrer Unabhängigkeit von der Vorstellung. Das Wirkliche wird hier ja gerade der Vorstellung als dem Nichtwirklichen gegenübergestellt, und wenn man von etwas sagen will, dass ihm keine Wirklichkeit entspreche, so spricht man von einer blossen Vorstellung, die als solche keinen Anspruch auf Realität machen könne.

[2]) „Gemüt" ist hier gleichbedeutend mit Bewusstsein.

die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu anderen möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen als blosse Vorstellungen nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anderes ist als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen bedeutet entweder, dass wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung". (K. p. 409.) Wenn ich mir aber „alle existierenden Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesamt vorstelle, so setze ich solche nicht vor der Erfahrung in beide hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts anderes als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung in ihrer absoluten Vollständigkeit. In ihr allein sind jene Gegenstände (welche nichts als blosse Vorstellungen sind) gegeben. Dass man aber sagt, sie existieren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, dass sie in dem Teile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererst fortschreiten muss, anzutreffen sind". (K. p. 410 u. 411.)

Ich glaubte diese Stellen wörtlich anführen zu sollen, weil sie am geeignetsten sind über den Charakter des „empirischen Realismus" Licht zu verbreiten. Von diesem Standpunkte aus hat Kant nachdrücklich betont, dass, „wenn wir unsere Fragen nicht weiter treiben, als nur soweit mögliche Erfahrung uns das Object derselben an die Hand geben kann, wir es uns nicht einmal einfallen lassen werden nach demjenigen, was die Gegenstände der Sinne an sich selbst, d. h. ohne Beziehung auf die Sinne sein mögen, Erkundigung anzustellen oder über die Art zu vernünfteln, wie dasjenige an sich selbst existieren möge, was doch kein Ding an sich, sondern nur die Erscheinung eines Dinges überhaupt ist". (K. p. 704.) Da wir, um einen Hartmann'schen Ausdruck zu gebrauchen, ja nicht aus der „Haut des Gedankens" fahren können, so überschreiten wir niemals den Bereich unseres Bewusstseins, oder mit anderen Worten, wir bewegen uns stets im Kreise unserer Vorstellungen. Ob aber diesen die „Dignität" des Wirklichen zukommt, oder ob sie blosse Einbildungen, Blasen unseres Bewusstseins sind, denen nichts Wirkliches entspricht, dafür haben wir nur das eine Kriterium der auf Empfindung beruhenden Wahrnehmung. Dagegen ist klar, dass das Ding an sich oder das von unserer Vorstellung ganz Unabhängige, weder Vorgestellte noch Vorstellbare, über das wir, eben weil es nicht in uns ist, überhaupt nichts aussagen können, sich am wenigsten qualificiert den Charakter der Wirklichkeit zu begründen, um deren Kriterium gerade es sich handelt. Kant's Aufgabe war die Bedingungen festzustellen, unter denen allein eine Erkenntnis der Wirklichkeit möglich ist. Wäre nun die Wirklichkeit gleichbedeutend mit dem Ding an sich, d. h. wäre sie kein Object, so wäre von vornherein die Erkenntnis derselben ausgeschlossen. Nun haben wir aber doch offenbar nur das Bedürfnis und die Möglichkeit das zu erkennen, was wir als wirklich vorstellen, d. h. das Wahrgenommene. Für unsere Erkenntnis ist dieses allein wirklich, und nur wenn man den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt vergisst, kann man Anstoss daran nehmen, dass nach Kant die Wahrnehmung die Wirklichkeit selbst sein soll, verschliesst man sich überhaupt das Verständnis des transscendentalen Idealismus. Denn dieser beruht ja auf der Einsicht, dass Dinge an sich, welche unabhängig von der Vorstellung als wirklich gelten sollen, nicht als Gegenstände unserer Erkenntnis angesehen werden dürfen. Nicht als wenn Kant die Dinge an sich schlechtweg geleugnet hätte; denn dann wäre er selbst in die dogmatische Betrachtungsweise zurückgesunken. Wohl aber begriff er, dass sie für die Erkenntnis nicht in Betracht kommen können. Insofern also der transscendentale Idealismus als einzigen Gegenstand der Erkenntnis das Wahrgenommene oder das in der Erfahrung Vorkommende betrachtet, ist er empirischer Realismus und als solcher bildet er den Gegensatz zum transscendentalen Realismus, der das der Wahrnehmung niemals erreichbare Ding an sich zu erkennen beansprucht und deshalb das Object der Erkenntnis jenseits der Erfahrung glaubt suchen zu müssen. Und da er demnach die wirklichen Gegenstände der Erfahrung für nicht wirklich, für blosse Vorstellungen (Ideen) halten muss, so ist er gleichbedeutend mit empirischem Idealismus. Indem so der transscendentale Realismus die einzige Wirklichkeit, welche einen Sinn hat, unter den Füssen verliert, erweist er sich, bei genauer Prüfung, nur als ein sogenannter Realismus; denn die „Wirklichkeit", mit der er sich zu schaffen macht, ist nur eine eingebildete, eben weil sie in keiner Erfahrung uns begegnen kann. Wir dürfen demnach den Realismus Kant's nicht von seiner Anerkennung des Dings an sich abhängig machen; denn wer dies thut, macht Kant zu einem transscendentalen Realisten und eben damit zu einem empirischen Idealisten. Kant hat seinen Standpunkt als „Dualismus" bezeichnet. (K. p. 697.) Als solcher kann er aber nur insofern gelten, als wir auf demselben berechtigt sind nicht nur die Gegenstände des „inneren", sondern auch des „äusseren" Sinnes als wirklich gelten zu lassen. In Wahrheit aber ist der transscendentale Idealismus gleichbedeutend mit erkenntnistheoretischem Monismus, insofern er als den einzigen Gegenstand, mit dem wir es zu thun haben, das Vorgestellte ansieht. Dagegen charakterisiert sich der transscendentale Realismus als erkenntnistheoretischer Dualismus, da er dem Vorgestellten das Ding an sich als etwas Selbständiges, das für die Erkenntnis in Betracht komme, gegenüberstellt.

Auch in den Prolegomenen (§ 49) hat sich Kant deutlich genug darüber ausgesprochen, dass das Ding an sich niemals als Kriterium der Wirklichkeit gebraucht werden könne. „Dass unseren äusseren Wahrnehmungen etwas Wirkliches ausser uns nicht blos correspondiere, sondern auch correspondieren müsse, kann gleichfalls niemals aus der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will soviel sagen, dass etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume ausser uns sei, kann man gar wohl beweisen;

denn mit anderen Gegenständen als denen, die zu einer wirklichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, also für uns nichts sind". Und doch soll nach Zimmermann und anderen das Ding an sich den „realistischen Factor" des transscendentalen Idealismus ausmachen, durch dessen Anerkennung sich dieser von dem Berkeley'schen unterscheide.[1]) Kant habe daher nicht das mindeste Recht gehabt, gegen die Verwechselung seines Idealismus mit dem Berkeley's zu protestieren. Denn es handle sich dabei nicht um die Leugnung des Dings an sich, sondern um die der Materie; da aber das Dasein dieser auch von Kant geleugnet worden sei, so dürfe nicht in Abrede gestellt werden, dass der von ihm vertretene Idealismus „im wesentlichen Punkte" mit dem Berkeley's zusammenfalle.[2]) Sehen wir nun, ob diese Behauptung ebenso begründet ist, als sie zuversichtlich auftritt. Kant soll das Dasein der Materie geleugnet haben? Als wenn er nicht, wie wir oben gesehen haben, ausdrücklich und mit dürren Worten gelehrt hätte, dass wir das Dasein derselben annehmen können, „ohne aus unserem Selbstbewusstsein herauszutreten". Aber, wendet man ein, er hat doch wiederholt betont, dass die Materie abgetrennt von der Sinnlichkeit nichts sei, und dass also ihre Existenz nur in ihrem Percipiertwerden bestehe, also ganz in der Vorstellung aufgehe. Auch Berkeley leugne ja nicht, dass Materie und Körper als Ideen im Geiste, sondern nur, dass sie an sich ausser demselben existieren. Und so wie ihm die Körperwelt lediglich als ein Phänomen in der Seele gelte, ausserhalb derselben aber keine Existenz habe, so leugne auch Kant die von der Vorstellung unabhängige Materie. Allerdings hat er das letztere gethan; allein wenn irgendwo der Satz gilt: „si duo faciunt idem, non est idem", so ist dies hier der Fall. Denn wenn auch Kant die von der Vorstellung unabhängige Materie nicht hat gelten lassen, so ist diese damit noch lange nicht zu einem „Phänomen in der Seele" verflüchtigt wie bei Berkeley. Dieser unterscheidet bekanntlich zwei Arten von Dingen: die Geister, die nach seiner Lehre thätige, unteilbare Substanzen sind und die Ideen, d. h. träge, vergängliche, abhängige Dinge.[3]) Ich frage nun zunächst, ob Kant jemals von einer solchen Einteilung der Dinge in vorstellende Substanzen und deren Erzeugnisse, die Ideen, ausgegangen ist, und ob auf seinem Standpunkte von einem „Phänomen in der Seele" überhaupt die Rede sein kann? Vielmehr ist dies gar keine Frage: von einer Seelensubstanz, in der die Ideen existieren oder durch die sie percipiert werden sollen, weiss der kritische Philosoph nichts und niemals hat er Gebrauch davon gemacht. Selbstverständlich freilich musste er sich gegen die Wirklichkeit

[1]) Vgl. Vaihinger, a. a. O., p. 123 und Zimmermann (Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 68. Band, 1871, Wien, p. 738.)

[2]) Vgl. Vaihinger, a. a. O., p. 123 und Zimmermann a. a. O., p. 716. R. Lehmann geniert sich nicht die Proteste Kant's als „Spiegelfechtereien" zu bezeichnen. (Lehmann, Kant's Lehre vom Dinge an sich, p. 24.)

[3]) Berkeley, Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis, übersetzt von Überweg, Berlin 1869, p. 21 u. 22.

einer nicht vorgestellten Materie erklären. Denn da der Raum, ohne den eine solche unmöglich ist, nach seiner Voraussetzung kein selbständiges Wesen, sondern ursprüngliche Form der Anschauung, also lediglich Vorstellung ist, so kann natürlich auch nur insofern von der Wirklichkeit der Materie die Rede sein, als sie vorgestellt wird. Und deshalb musste er hervorheben, dass sie von der Sinnlichkeit losgetrennt nichts sei, dass sie nebst allen ihren Eigenschaften mit der Vorstellung selbst hinwegfalle. Ist aber damit gesagt, dass sie in derselben in dem Sinne aufgehe, dass sie nichts sei als ein Phänomen in der Seele? Um nachdrücklich die Fiction einer nicht vorgestellten Materie zurückzuweisen, erinnert Kant zwar wiederholt daran, dass doch der Raum, in dem diese allein existieren könne, „in uns" sei. Aber dieses Inunssein des Raumes ist offenbar nicht gleichbedeutend mit dem ausschliesslichen Sein in unserer Seele.[1]) Sondern im Gegensatz zu denen, welche einen von der Vorstellung unabhängigen Raum annehmen, der ausser uns wäre, auch ohne vorgestellt zu werden, die ihn also als ein selbständiges Wesen auffassen, als eine Art von Universalbehälter, in dem alle Dinge existieren, konnte er sagen, dass er in uns sei, d. h. dass ihm ausser der Vorstellung keine absolute Realität vindiciert werden dürfe. Nur wenn man dieses Inunssein des Raumes in der denkbar absurdesten Weise interpretiert, kann man auch nicht begreifen, dass der Raum nur insofern als er vorgestellt wird, also auch als Vorstellung in uns ist, objective Realität hat, während diese einem nicht vorgestellten nicht zukommen könnte. Und doch ist es klar, dass Kant nur unter dieser Voraussetzung sagen konnte, dass wir ein unmittelbares Bewusstsein von der äusseren Wirklichkeit haben und nicht erst auf eine solche zu schliessen brauchen. Denn gerade deshalb haben wir ein Recht das Dasein der Materie anzunehmen, ohne aus unserem Bewusstsein herauszutreten, weil schon die blosse Thatsache, dass wir eine solche vorstellen, ein hinreichender Beweis ihrer Wirklichkeit ist. Wenn sie nicht wirklich wäre, vermöchten wir sie nicht einmal vorzustellen; denn das Wirkliche überhaupt, also auch das Wirkliche im Raum, lässt sich, wenn es nicht gegeben ist, auf keine Weise ersinnen. Der vorgestellten Materie entspricht allerdings etwas Wirkliches und diese hat Kant keineswegs für ein Unding erklärt, während er freilich die Realität einer nicht vorgestellten ablehnen musste. Er war daher auch in seinem vollen Recht, wenn er erklärte, dass es ihm niemals eingefallen sei die Wirklichkeit der „Sachen" zu leugnen. (Proleg.

[1]) Eine mich wenigstens befremdende Auffassung vertritt Zimmermann (a. a. O., p. 749 u. 750) in folgenden Worten: „Die angebliche Differenz, dass B. das Befinden der Gegenstände im Raum ausser uns leugne, Kant dasselbe behaupte, stellt sich als eine scheinbare heraus. In Wahrheit leugnen beide die wirkliche Existenz der Dinge im Raum ausser uns, weil sie die wirkliche Existenz des Raumes „ausser dem Geist", dessen objektives Dasein nicht anerkennen. Auch für B. haben Raum und Zeit Existenz nur im Geist, nur als Ideen. Um den Idealismus zu widerlegen, hätte Kant sich selbst widerlegen sollen und einräumen, dass Zeit und Raum mehr als blosse subjective Bedeutung haben".

Anm. III. zum 1. Teil.) Nur darf man unter dem der Vorstellung entsprechenden Wirklichen nicht das Ding an sich verstehen.[1]) Denn so verstanden, könnte es scheinen, als wenn die der Vorstellung correspondierende Wirklichkeit hinter den Erscheinungen steckte, und die Theorie Kant's würde darauf hinauslaufen, dass es zwar Dinge an sich gäbe, wir aber niemals hoffen dürften zu ihrer Erkenntnis vorzudringen. Unter dieser Voraussetzung würde Kant allerdings lehren, dass wir uns stets im Kreise unserer subjectiven Vorstellungen bewegten, auf die Erkenntnis der Wirklichkeit aber verzichten müssten. Allein diese Auffassung lässt sich mit der Grundtendenz der Kantischen Kritik nicht vereinen. Denn diese sucht ja in letzter Instanz die Möglichkeit der Erkenntnis damit zu erklären, dass wir es mit einem Ding an sich, da es uns in keiner Erfahrung begegne, niemals zu thun haben, mit anderen Worten, sie hat es erkenntnistheoretisch geleugnet. Ich sage erkenntnistheoretisch und nicht dogmatisch, d. h. Kant hat es geleugnet als einen wirklichen Gegenstand der Erkenntnis; um es aber ohne diese Rücksicht zu leugnen, hätte er seinen kritischen Standpunkt aufgeben müssen. Und gerade weil er die erkenntnistheoretische Sphäre nicht überschritt, hat er sich auch nicht zu der dogmatischen Leugnung der Materie verstiegen. Berkeley dagegen ging zwar von erkenntnistheoretischen Prämissen aus, gelangte aber, obwohl er allerdings zwischen Eindrücken und Einbildungen zu unterscheiden wusste, doch zu dem dogmatischen Resultat, dass ausserhalb des Geistes oder denkender Wesen von keiner Existenz äusserer Dinge die Rede sein könne. Und nachdem er einmal die Ideen (Vorstellungen) den Dingen gleichgesetzt hatte, konnte die Wirklichkeit der letzteren nur in ihrem Percipiertwerden bestehen. Nur in dem Falle daher, dass auch Kant die Ideen für Dinge erklärt hätte, dass der Fundamentalsatz Berkeley's: esse = percipi auch der seinige wäre, wären wir berechtigt zu der Behauptung, dass der Idealismus beider im wesentlichen übereinstimme.

Berkeley selbst hat das Gefühl gehabt, dass seiner Lehre von der Nichtexistenz der Materie der Schein des Paradoxen anhafte und er gibt sich alle erdenkliche Mühe den Charakter des Absonderlichen von ihr abzustreifen. So hat er es denn auch für nötig gehalten dem etwaigen Einwande zu begegnen, dass man doch „Ideen“ nicht essen und trinken und nicht mit ihnen bekleidet sein könne.[2]) Ich citiere seine Worte nach Überwegs Üebersetzung: „Aber, sagt ihr, es lautet sehr anstössig, wenn gesagt wird: wir essen und trinken Ideen und sind bekleidet mit Ideen. Ich gebe zu, dass dies einen solchen Eindruck mache, und zwar darum, weil das Wort Idee in der gewöhnlichen Rede nicht gebraucht wird, um die verschiedenen Combinationen sinnlicher Eigenschaften zu bezeichnen, welche Dinge genannt werden, und es ist gewiss, dass eine jegliche Ausdrucksweise, die von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweicht, anstössig und lächerlich erscheint. Aber dies betrifft nicht die Wahrheit dieses Satzes, der, obschon in

[1]) Dies geschieht freilich oft genug, z. B. von Zimmermann a. a. O., p. 739.
[2]) Berkeley, a. a. O., p. 40, XXXVIII und XXXIX.

anderen Worten, nichts anderes besagt, als dass wir uns nähren und bekleiden mit Dingen, welche wir unmittelbar durch unsere Sinne percipieren. Die Härte oder Weichheit, die Farbe, der Geschmack, die Wärme, die Figur und derartige Eigenschaften, welche in ihrer gegenseitigen Verbindung die verschiedenen Arten von Lebensmitteln und Kleidungsstücken ausmachen, existieren, wie gezeigt worden ist, bloss in dem Geiste, der sie percipiert, und nur dies ist gemeint, wenn wir sie Ideen nennen; wäre dieses Wort ebenso im gewöhnlichen Gebrauch wie Ding, so würde jener Ausdruck ebenso wenig seltsam oder lächerlich klingen als dieser“. Ich untersuche hier nicht, ob die Lehre, wornach die Lebensmittel und Kleidungsstücke bloss in dem Geiste, der sie percipiert, existieren, wirklich nichts weiter bedeutet, als dass wir uns nähren und bekleiden mit Dingen, welche wir unmittelbar durch unsere Sinne percipieren. Es dürfte übrigens nicht schwer sein den Nachweis zu liefern, dass Berkeley seinem „Idealismus“ denn doch Unrecht thut, wenn er ihn zu einer solchen Harmlosigkeit degradiert. Nur die Frage werfe ich auf: Konnte Kant, als er mit der Ausarbeitung der ersten Auflage seines Werkes beschäftigt war, auch nur auf den Gedanken kommen, dass man ihm ein ähnliches Bedenken entgegenhalten werde? Oder würde er einem solchen gegenüber seine Lehre in derselben Weise wie Berkeley verteidigt haben? Vielmehr ist gar kein Zweifel, dass er zu diesem Zweck einen anderen Weg eingeschlagen haben würde. Ich meine, er hätte etwa in folgender Weise sich erklären können: Ich habe die Kritik der reinen Vernunft unternommen, um die Möglichkeit der Erkenntnis darzuthun. Diese Möglichkeit war aber nur unter der Voraussetzung zu erweisen, dass die Gegenstände derselben lediglich Erscheinungen oder Vorstellungen sind. Dagegen habe ich nicht untersucht, unter welcher letzten Bedingung es uns möglich ist zu essen, zu trinken und uns zu bekleiden. Und so hatte ich denn auch keine Veranlassung zu der Erklärung, dass die Speisen, Getränke und Kleidungsstücke bloss in dem sie percipierenden „Geist“ existieren; auf meinem Standpunkte ist es daher nicht nur abgeschmackt (dem Sprachgebrauche zuwider) von einem Essen und Trinken der Vorstellungen zu reden, sondern es ist einfach unmöglich. Ich habe, hätte er fortfahren können, nur den einleuchtenden Satz aufgestellt, dass es entweder überhaupt keine Gegenstände der Erkenntnis gebe, oder dass diese Vorstellungen sein müssten; aber niemals ist es mir eingefallen ohne diese erkenntnistheoretische Rücksicht die Vorstellungen überhaupt in Dinge zu verwandeln oder Körper für „passive Ideen im Geist“ zu erklären,[1]) wie dies Berkeley allerdings gethan hat. So hätte Kant sich zu rechtfertigen vermocht, weil er eben nie die Materie dogmatisch leugnete, sondern nur für die Erkenntnis ihre Wirklichkeit an die Bedingung knüpfte, dass sie vorgestellt werde. Diese erkenntnistheoretische Beschränkung aber hatte sich Berkeley nicht auferlegt; vielmehr war es ihm gerade um die dogmatische Leugnung der Materie zu

[1]) Berkeley, a. a. O., p. 98, CXLI.

thun, weil nach seiner Meinung allein unter der Voraussetzung, dass es nur Geister und Ideen gebe, sowohl die Skeptiker als die Atheisten für immer zum Schweigen gebracht werden konnten.[1] Mit dieser Tendenz hängt es denn auch zusammen, dass nach Berkeley die Verbindung der Ideen nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung in sich schliesst, oder mit anderen Worten, dass in der Natur selbst kein Causalzusammenhang stattfindet,[2] während Kant sich gerade die Aufgabe stellte, die objective Gültigkeit des Causalitätsprincips zu deducieren. Nun möchte ich diejenigen, welche den Berkeley'schen „Idealismus“ im „wesentlichsten Punkte“ mit dem Kantischen für identisch erklären, fragen, ob diese Deduction, die nur auf dem Standpunkte des *transscendentalen* Idealismus *durchgeführt werden konnte, für diesen unwesentlich ist*? Wenn dies aber nicht behauptet werden kann, würde schon diese eine Differenz genügen für den Nachweis, dass bei aller scheinbaren Verwandtschaft der Berkeley'sche Idealismus von dem Kantischen toto genere verschieden ist.[3])

Es ist mir daher unverständlich, dass Vaihinger den dogmatischen Idealismus für einen *integrierenden Bestandteil* des *transscendentalen* erklären konnte, und warum er seiner Verwunderung darüber, dass Kant sich so entschieden gegen die Verwechselung seines Idealismus mit dem Berkeley's verwahrte, einen so starken Ausdruck gegeben hat.[4]) Und doch führt er selbst Stellen aus der 1ten Auflage an, von denen er zugeben muss, dass sie ihn zu seinem Proteste berechtigen. Aber freilich sollen die Sätze, in denen diese Stellen angetroffen werden, sich selbst widersprechen, wie sich der ganze den vierten Paralogismus betreffende Abschnitt widerspreche. Die erste Stelle lautet: „Alle äussere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist *vielmehr das Wirkliche selbst*, und insofern ist also der empirische Realismus ausser Zweifel, d. i. es *correspondiert unseren äusseren Wahrnehmungen etwas Wirkliches im Raum*“. (K. p. 700.) In der zweiten Stelle heisst es: „Den empirischen Idealismus als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unserer äusseren Wahrnehmungen zu widerlegen, ist schon hinreichend, dass äussere Wahrnehmung *eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise*, welcher Raum, ob er zwar an sich nur blosse Form der Vorstellungen ist, dennoch in Ansehung aller Erscheinungen, (*die auch nichts anderes als blosse Vorstellungen sind*), objective Realität hat; im gleichen dass ohne Wahrnehmung selbst die

---

[1]) Berkeley, a. a. O., p. 70 XCII.

[2]) Berkeley, a. a. O., p. 55 u. 56 LXV v. LXVI.

[3]) Die *sensualistische* Grundlage des Berkeley'schen „Idealismus“, in der nach Kuno Fischer, Bacon und seine Nachfolger, (2. Aufl. p. 727) und *Geschichte der neueren Phil.*, (dritte Aufl. III. p. 18 u. 19) dessen Schwäche enthalten ist, habe ich in obiger Ausführung nicht einmal berücksichtigt. Indessen schon als *Sensualist* kann Berkeley nicht mit Zimmermann (a. a. O., p. 724) als „Transscendental-Idealist“ bezeichnet werden.

[4]) Vaihinger, a. a. O., p. 124.

Erdichtung und der Traum nicht möglich seien, unsere äusseren Sinne also den datis nach, woraus Erfahrung entspringen kann, *ihre wirklich correspondierenden Gegenstände im Raume haben*“. Jeder dieser beiden Sätze nun soll sich deshalb widersprechen, weil auf der einen Seite die Wahrnehmung mit dem Wirklichen zusammenfalle und die Erscheinungen nichts anderes als blosse Vorstellungen seien, und auf der andern doch wieder unsere Anschauungen ihre wirklich correspondierenden Gegenstände im Raum haben sollen.[1]) Um aber diesen angeblich „schreienden“ Widerspruch zu entdecken, muss man erstens den Satz, wornach die Wahrnehmung das Wirkliche selbst ist, *dogmatisch interpretieren*, indem man von dem erkenntnistheorethischen Standpunkte herabgleitet, und *zweitens das unserer äusseren Wahrnehmung entsprechende Wirkliche als gleichbedeutend ansehen mit einer unabhängig von der Anschauung im Raume existierenden Aussenwelt*. Wären wir zu dieser Gleichsetzung berechtigt, so müssten wir allerdings den Kant imputierten Widerspruch als solchen anerkennen. Aber eines solchen Widerspruchs *in einem und demselben Satze* würde sich der „grosse Denker“ wohl selbst bewusst geworden sein. Dass er nun zu diesem Bewusstsein nicht gelangt ist, erklärt sich offenbar daraus, dass er die Behauptung, wornach wir keinen Grund haben eine unserer äusseren Wahrnehmung entsprechende Aussenwelt zu leugnen, nicht für gleichbedeutend hielt und halten konnte mit der *Annahme* einer von der Vorstellung *unabhängigen* Wirklichkeit im Raume. Wie hätte auch Kant seinen oft genug von ihm wiederholten und betonten Grundsatz, dass die Materie mit allem was sie ausmacht, nur in der Vorstellung wirklich sei, d. h. dass allein die vorgestellte Materie ein Gegenstand sei, mit dem wir es zu thun haben, dass also eine nicht vorgestellte Materie lediglich die Bedeutung einer Fiction habe, so gründlich vergessen sollen? Vielmehr ist er diesem Grundsatze niemals untreu geworden, und *gerade weil er leugnete, dass der nicht vorgestellten Materie etwas Wirkliches entspreche, konnte er das Dasein einer unserer Anschauung correspondierenden, d. h. vorgestellten, bejahen*. Um dies einzusehen, braucht man sich nur die Frage vorzulegen, *ob denn eine unserer äusseren Wahrnehmung correspondierende Aussenwelt von unserer Vorstellung unabhängig sei*. Diese Frage wird man aber verneinen müssen, *sobald man sich die Unmöglichkeit klar macht, dass eine von unserer Vorstellung unabhängige, also nicht vorgestellte Materie unserer Vorstellung von derselben entspreche*. Hält man dies aber fest, dass eine unserer Vorstellung correspondierende räumliche Aussenwelt keineswegs gleichbedeutend ist mit einer von unserer Vorstellung unabhängigen und damit nicht gleichbedeutend sein kann, so wird auch „*die Widerlegung des Idealismus*“, welche in

---

[1]) Vaihinger, a. a. O., p. 134 u. ff.

der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" dem Capitel von „den empirischen Postulaten" beigefügt ist, in einem weniger bedenklichen Lichte erscheinen, wir werden weder mit Vaihinger auf „die stupende Thatsache" stossen,[1]) dass der neue Beweis genau das Gegenteil dessen enthält, was die erste Auflage lehrte, noch wird es einer künstlichen Interpretation bedürfen, um den angeblichen Widerspruch zwischen den Ausführungen in der ersten und zweiten Auflage zu beseitigen. In der letzteren will Kant den Satz beweisen, dass das blosse, aber empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir beweise. Um den Verdacht einer willkürlichen Deutung seines Beweises zu vermeiden, lasse ich denselben wörtlich folgen: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Bewusstsein in der Zeit mit dem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden; also ist es auch mit der Existenz der Dinge ausser mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden, d. i. das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir". (K. p. 236.) Vaihinger nun gegenüber bestreite ich entschieden, dass in diesem Beweise ausdrücklich eine von der Vorstellung unabhängige Aussenwelt „poniert" werde.[2]) Mag man das Talent Kant's sich selbst zu widersprechen noch so hoch anschlagen, so darf man ihm doch nicht zutrauen, dass er seine in der transscendentalen Aesthetik entwickelte Lehre, wie sie sich auch in der zweiten Auflage findet, in so auffallender Weise ignoriert habe. Darnach aber ist der Raum nichts weiter als eine ursprüngliche Form der Anschauung. Wenn also Kant eine von der Vorstellung unabhängige Aussenwelt im Sinne gehabt hätte, so würde er, da Dinge ausser uns doch einen Raum voraussetzen, noch einen zweiten, von unserer Vorstellung unabhängigen Raum angenommen, also die Grundlage seiner Theorie zerstört haben. Aber auch ohne Kant's Autorität zu überschätzen, wird man ihn doch einer solchen selbstmörderischen Tendenz nicht für fähig halten. Wenn er also sagt, dass „die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich sei", so kann er offenbar mit den äusseren wahrgenommenen Dingen nicht von unserer Vorstellung unabhängige gemeint haben. Vielmehr wollte er durch seine „Widerlegung des Idealismus", wie aus seinen eigenen Worten deutlich

[1]) Vaihinger, a. a. O., p. 129.
[2]) Vaihinger, a. a. O., p. 132.

hervorgeht, nur darthun, „dass wir von äusseren Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben", (K. p. 236), und ich möchte wissen, welchen anderen Beweis man vernünftiger Weise von ihm verlangen könnte. Dasselbe aber hatte Kant, wie wir gesehen haben, schon in der ersten Auflage gelegentlich der Kritik des vierten Paralogismus bewiesen, und zwar allerdings, wie mir scheint, auf einem Wege, der nicht so leicht irreleiten konnte. Mag indessen auch die „Widerlegung des Idealismus" die stringente Beweiskraft nicht haben, die Kant ihr zutraute, für meinen Zweck genügt es zu constatieren, dass er auch hier so wenig als in der ersten Auflage eine von der Vorstellung unabhängige Aussenwelt angenommen hat, dass er auch hier auf dem Standpunkte des empirischen Realismus steht, dass ihm auch hier das Ding an sich nicht als Kriterium der Wirklichkeit diente.

VI. Das Ding an sich.

In vollkommener Übereinstimmung mit Kant selbst habe ich im vorigen Abschnitte nachzuweisen gesucht, dass sich der empirische Realismus desselben nicht auf die Annahme des Dings an sich gründe. Nun aber wird man mir entgegenhalten, dass doch nach Kant's ausdrücklicher und wiederholter Erklärung die Empfindung, welche das Kriterium der Wirklichkeit sein soll, ihrerseits bedingt sei durch die Affection unserer Sinnlichkeit seitens der Dinge an sich. Die Frage, sagt man, sei zu beantworten, woher die Empfindung stamme, denn nur dann könne in dieser der Hinweis auf etwas Wirkliches gefunden werden, wenn sie selbst als die Wirkung eines von dem vorstellenden Subjecte unabhängigen Dings sich begreifen lasse. Auf diese Frage aber lässt sich keine Antwort geben, wenn nicht zunächst festgestellt wird, was denn das für Dinge an sich sind, die unsere Sinnlichkeit afficieren sollen. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass der Begriff des „Dings an sich“ ein schwankender ist, selbst wenn man ganz absieht von dem Gebrauche, den Kant mit Rücksicht auf die Lösung des Freiheitsproblems von demselben gemacht hat. Auch in rein erkenntnistheoretischer Beziehung, die ich, wie ich schon oben bemerkt habe, ausschliesslich im Auge behalten werde, tritt er uns in verschiedenen Bedeutungen entgegen.

Wenden wir uns zuerst an das Capitel, welches „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ handelt. (K. p. 249—267.) In diesem erinnert zunächst Kant an das Ergebnis seiner bisherigen Untersuchung, wornach von allen Grundsätzen a priori nur ein empirischer Gebrauch zulässig ist, dass sie also nur auf Erscheinungen, d. h. Gegenstände einer möglichen Erfahrung bezogen werden dürfen, denn ohne diese Beziehung ist der Begriff völlig leer an Inhalt, weil ihm kein Gegenstand entspricht. Einen solchen aber kann er nur durch die Anschauung, und zwar die empirische, erhalten, da selbst die reine Anschauung nur insofern objective Gültigkeit hat, als sie die blosse Form der empirischen Anschauung ist. Auch den Grundsätzen a priori der reinen Mathematik käme keine objective Gültigkeit zu, wenn ihre Bedeutung nicht an empirischen Gegenständen dargelegt werden könnte. Und zwar geschieht dies „durch die Construction der Gestalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (ob zwar a priori zustande gebrachte) Erscheinung ist“. (K. p. 253.) Um übrigens die Bedeutungslosigkeit der Kategorie ohne die Bedingung der sinnlichen Anschauung einzusehen, genügt die einfache Erwägung, dass sie, wie wir oben gesehen haben, nichts ist als der Ausdruck für die Notwendigkeit der einheitlichen Synthesis der sinnlichen Data. Nachdem Kant dann die Erscheinungen, insofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorieen gedacht werden, Phaenomena genannt hat, wirft er die Frage auf, ob wir berechtigt seien neben diesen noch Dinge anzunehmen, „die bloss Gegenstände des Verstandes“ sind. Er gelangt aber, wie zu erwarten war, schliesslich, freilich nach mannigfach verschlungenen Wendungen, zu dem Ergebnis, dass diese Frage verneint werden müsse. Man kann allerdings sagen, dass die Sinne uns die Gegenstände vorstellen wie sie erscheinen, der Verstand aber wie sie sind, dies hat aber nur die empirische Bedeutung, dass der letztere sie so auffasst, „wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen müssen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie ausser der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen“. (K. p. 266.) Es bleibt dabei: Verstand und Sinnlichkeit können nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. „Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können“. (K., p. 266.) Mit Recht sagt Kant, dass man entweder von jedem Gegenstande abstrahieren oder, wenn man einen annehme, ihn unter den Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse. (K., p. 281.) Demnach kann von einer Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena wenigstens in positiver Bedeutung schlechterdings keine Rede sein. (K., p. 264.) Der Grund aber, warum wir überhaupt uns veranlasst sehen ausser den Phaenomena noch Noumena als eine besondere Klasse von Gegenständen anzunehmen, ist in dem Begriffe der Erscheinung zu suchen. Wohlverstanden, in dem Begriffe derselben; denn aus diesem folgt allerdings mit logischer Notwendigkeit, dass ihr, da sie ja nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellung ist, etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung, sondern ein von der Vorstellung unabhängiges Ding an sich selbst sein muss. Aber ein solches Ding ist lediglich ein Gedankending, ein Noumenon, das „nur das Denken von etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere“. (K., p. 260.) Ein solches Ding lässt sich zwar ohne Widerspruch denken, aber die reale Möglichkeit desselben folgt niemals aus dem blossen Nichtwidersprechen seines Begriffs. (K., p. 264.) Der Begriff eines Noumenon hat also nur negative Bedeutung, dieses darf nicht als Gegeestand betrachtet werden, weil ein solcher nur durch die Anschauung gegeben werden kann, von der hier gerade abstrahiert worden ist. (K., p. 264.) Nur in dem Falle also könnte das Noumenon eine positive Geltung haben, oder einen wahren, von allen Phaenomenen zu unterscheidenden Gegenstand

bedeuten, wenn wir Grund hätten eine andere Anschauung als die sinnliche, eine nichtsinnliche oder intellektuelle anzunehmen. (K. p. 262 u. 263.) Eine solche besitzen wir jedoch nicht, ja wir können uns nicht einmal den Begriff von einer solchen machen. Da nun Gegenstände nur möglich sind unter Voraussetzung der Anschauung, so ist das Noumenon in positiver Bedeutung lediglich ein problematischer Begriff, der sich zwar nicht widerspricht, dessen objective Realität aber auf keine Weise sich nachweisen lässt. Auch das „transscendentale Object", welches nicht mit dem Noumenon zusammenfällt, hat nicht die Bedeutung eines positiven Gegenstandes. Denn es ist der Begriff von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen „einerlei" ist. (K. p. 261.) Da nämlich „Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung. Dieses Etwas ist aber = x und dient nur als Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung. Dieses transscendentale Object lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil sonst nichts übrig bliebe, wodurch es gedacht würde. Es ist also auch kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt". (K. p. 259.) Man sieht, dass Kant genau das transscendentale Object von dem Noumenon unterschieden hat. Denn während dieses in positiver Bedeutung eine solche nur als Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung haben könnte, in negativer Bedeutung aber nur durch Abstraction von aller Anschauung entsteht, kann das transscendentale Object von den sinnlichen Datis gar nicht getrennt werden.

Es scheint mir nun keinem Zweifel zu unterliegen, dass weder unter dem Noumenon — mag dieses nun in positiver oder in negativer Bedeutung gefasst werden — noch unter dem transscendentalen Object das „Ding an sich" verstanden werden darf, durch dessen Affection die Empfindung bewirkt werden soll. Dass dem Noumenon in negativem Sinne diese Bedeutung nicht zukommen kann, scheint mir selbstverständlich und keiner weitläufigen Beweisführung zu bedürfen. Denn wie sollte die sehr positive Function des Afficierens auf ein rein negatives Gedankenging zurückgeführt werden dürfen? Um diese Function leisten zu können, müsste das Noumenon doch selbst offenbar etwas Positives sein und nicht das blosse Erzeugnis der Abstraction, als welches es sich nach Kant's Erklärung herausstellt. Mit dem Noumenon in positiver Bedeutung verhält es sich aber nicht anders. Denn auch von diesem kann eine positive Wirkung nicht ausgehen, da ja seine positive Existenz selbst nur eine problematische ist, da ihm der Charakter der Wirklichkeit, wie wir gesehen haben, in keiner Weise zugeschrieben werden darf. Das transscendentale Object endlich darf schon desshalb nicht als die die Empfindung bewirkende Ursache angesehen werden, weil es von den „sinnlichen Datis" gar nicht getrennt werden kann, weil es ohne diese nichts ist, weil das offenbar nicht die Ursache der sinnlichen Data sein kann, was diese schon voraussetzt und ohne sie sich nicht einmal denken lässt. An diesem Sachverhalt

wird nichts geändert durch die nicht wegzuleugnende Thatsache, dass allerdings einzelne Stellen in der „Kritik der reinen Vernunft" sich finden, in denen dem Noumenon sowohl wie dem transscendentalen Object die Rolle des die Empfindung durch Affection der Sinne bewirkenden Dings an sich zugewiesen ist. (Vergl. z. B. K. p. 410 u. Proleg. § 32.) Und diese Stellen sind es denn bekanntlich auch gewesen, auf die sich bis auf den heutigen Tag die Gegner Kant's berufen, um seine Theorie als eine unhaltbare, weil sich selbst widersprechende, anzufechten. Im Widerspruch mit der Lehre, dass der Grundsatz der Causalität nur auf Erscheinungen anwendbar sei, werde er hier thatsächlich auf Dinge an sich bezogen, insofern auf diese als ihre Ursache die Empfindungen zurückgeführt seien. Und in der That, scheint es mir, sind alle diese Einwände, die seit Jacobi in dieser Beziehung erhoben worden sind, und die ich nicht wiederholen will, berechtigt und unwiderleglich. Übrigens constatiere ich, dass in dem ganzen Capitel, in welchem Kant den Unterschied zwischen Phaenomena und Noumena erörtert, mit keiner Silbe davon die Rede ist, dass die letzteren angenommen werden müssten, um den Ursprung der Empfindungen zu erklären. Dass er aber auch keine Veranlassung hatte aus diesem Grunde seine Zuflucht zu den Noumena zu nehmen, wird sich zeigen, wenn wir nun, um Aufklärung darüber zu erlangen, was denn das für Dinge an sich sind, durch welche die Empfindung bewirkt wird, die transscendentale Aesthetik befragen.

Nachdem Kant seine Lehre von der Idealität des Raumes entwickelt hat, warnt er uns diese durch unzulängliche Beispiele zu erläutern. „Wenn wir nämlich Farbe, Geschmack u. s. w. nicht als Beschaffenheit der Dinge, sondern bloss als Veränderungen unseres Subjects, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachten, so gilt in diesem Falle das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung, z. B. eine Rose: im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches jedoch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann". Dagegen lehrt die transscendentale Aesthetik, „dass überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich ist, und was wir äussere Gegenstände nennen, nichts anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind. (K. p. 80.) Ebenso werden wir belehrt, dass, wenn wir bei den Erscheinungen das, was der Anschauung wesentlich anhängt und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, unterscheiden, dieser Unterschied nur empirisch sei. Wenn wir aber bei dieser Unterscheidung stehen bleiben, so „glauben wir alsdann doch Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine blosse Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber

dieses Empirische überhaupt und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinn zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transscendental, und nicht allein die Tropfen sind blosse Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts für sich selbst, sondern blosse Modificationen oder Grundlagen unserer Anschauung“. (K. p. 92.) Kant hat also, wie wir gesehen, von dem transscendentalen Ding an sich, welches das von jeder Vorstellung Unabhängige, nicht Vorgestellte und Unvorstellbare bedeutet, ein (empirisches) Ding an sich unterschieden, welches zwar im letzten Grunde selbst nur Erscheinung ist, aber im empirischen Gebrauche als Ding an sich behandelt wird. Wenn daher Kant im ersten Paragraphen der transscendentalen Aesthetik (K., p. 71) von Gegenständen spricht, die das „Gemüt“ auf gewisse Weise afficieren, so müssen offenbar unter diesen Gegenständen die empirischen Dinge an sich verstanden werden, da ja dem Ding an sich in transscendentaler Bedeutung der Charakter der Gegenständlichkeit gerade abgeht. Sollte aber die „transscendentale Aesthetik“ darüber einen Zweifel übrig lassen, so wird dieser durch die in den Prolegomenen gegebenen Erklärungen beseitigt. Ich führe in dieser Beziehung zwei Stellen an. Die erste lautet: „Es ist nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit der Gegenstände vorhergehe und als Erkenntnis a priori stattfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen möglichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen der Sinne afficiert werde. Denn dass Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäss allein angeschaut werden können, kann ich a priori wissen“. (Proleg., § 9.) In der zweiten Stelle heisst es: „Es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficieren“. (Proleg., p. 40.) Demnach sind es Gegenstände der Sinne, durch welche wir afficiert werden, und diese sind offenbar gleichbedeutend mit den empirischen Dingen an sich, da das transscendentale Ding an sich gerade das Gegenteil von einem Gegenstande der Sinne bedeutet. Auch wenn Kant von „Sachen“ spricht, die wir uns durch Sinne vorstellen, und denen er ihre Wirklichkeit lässt (Proleg., p. 44), meint er ohne Zweifel die empirischen Dinge an sich, da diese allerdings durch Sinne vorgestellt werden können. Noch deutlicher ergibt sich dies aus folgender Stelle, in der Kant sich dagegen verwahrt, dass man seinen transscendentalen Idealismus mit dem empirischen zusammenwerfe. Um kein Idealist zu heissen, „müsste ich sagen, dass die Vorstellung vom Raume nicht bloss dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäss sei, denn das habe ich gesagt, sondern dass sie sogar dem Objecte völlig ähnlich sei, eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so

wenig als dass die Empfindung des Roten mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe“. Dieser Zinnober nun kann uns als Beispiel dienen für den Begriff des empirischen Dings an sich, welches als „Ursache“ der Empfindung angenommen werden muss. Der Zinnober ist insofern ein Ding an sich, als wir uns sagen müssen, dass er nicht an sich rot ist, sondern nur sofern er die Empfindung des Roten in uns erregt, oder mit anderen Worten, insofern er angeschaut wird. Da aber dieses Ding an sich als Gegenstand der Sinne immerhin von uns vorgestellt wird, ist es empirisches Ding an sich und darf als solches nicht mit dem transscendentalen, welches weder vorgestellt wird, noch vorgestellt werden kann, verwechselt werden. Und von diesem empirischen Ding an sich allein kann man auch mit Schopenhauer sagen, dass Kant es von Locke überkommen habe.[1]) Dagegen ist diesem die tiefere Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung gänzlich fremd. Kant stellt die Erscheinungen überhaupt als das Vorgestellte dem Dinge an sich als dem Nichtvorgestellten und Nichtvorstellbaren gegenüber. Auf seinem transscendentalen Standpunkte kann also von einem empirischen Ding an sich keine Rede sein, und man würde sich daher sehr täuschen, wenn man glauben wollte, mit dem Nachweise, dass es die empirischen Dinge an sich seien, durch welche die Empfindungen bewirkt werden, seien die Schwierigkeiten beseitigt, die mit dem Begriffe des Dings an sich in dem System des transscendentalen Idealismus verknüpft sind. Denn nach den Voraussetzungen des letzteren ist auch das empirische Ding an sich im letzten Grunde nichts als Erscheinung, als solche aber setzt sie die Empfindung schon voraus und kann daher nicht zugleich als ihre „Ursache“[2]) betrachtet werden. Also auch auf diesem Wege versuchen wir vergeblich die Lehre Kant's in Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen; aber wir sind jetzt wenigstens in der Lage uns zu erklären, wie er dazu kam sich überhaupt in den erwähnten Widerspruch zu verwickeln. Um es kurz zu sagen: Indem Kant die Empfindung aus der Affection der empirischen Dinge an sich entstehen lässt, begegnet es ihm, dass er selbst die Eigentümlichkeit des von ihm zu lösenden Problems vergisst, dass er, mit anderen Worten, den Fehler der μετάβασις εἰς ἄλλο γένος begeht, indem er unvermerkt seine transscendentale Betrachtungsweise mit der empirisch-physiologischen vertauscht. Damit aber hat er, meines Erachtens, einen Knoten geschürzt, der nur gelöst werden kann, wenn wir consequent daran festhalten, dass die Frage nach der Genesis des Erkennens nicht den Gegenstand seiner kritischen Untersuchung bildet. Denn wenn dies der Fall wäre, dann erforderte allerdings auch die Entstehung der letzten Elemente der Erfahrung eine Erklärung, und die Frage nach dem Woher der Empfindungen könnte nicht umgangen werden. Nun habe ich aber schon oben die

[1]) Schopenhauer, Parerga und Paraligomena, zweite Aufl. I, p. 96. Vgl. auch Lehmann, a. a. O., p. 33.

[2]) Dass die Ursache überhaupt nicht als ein Ding aufgefasst werden darf, kommt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht.

Stellen aus Kant angeführt, in welchen er die Frage nach der Entstehung der Erfahrung von seiner Untersuchung abweist. Und in der That, er müsste kein Bewusstsein von seiner besonderen Aufgabe gehabt haben, wenn er dies nicht gethan hätte. Denn die Entstehung der Erfahrung ist ein Problem, welches der psychologischen, in letzter Instanz aber, soweit es sich um die Empfindungen handelt, der physiologischen Forschung anheimfällt, auf dem Wege philosophischen Denkens aber überhaupt nicht gelöst werden kann. Ich erinnere bei dieser Gelegenheit daran, wie Kant gleich im ersten Paragraphen seiner Prolegomena die Notwendigkeit betont das Unterscheidende einer Wissenschaft, was sie mit keiner anderen gemein hat, genau zu bestimmen, weil sonst „die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen und keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann". (Proleg. § 1.) Diesem durchaus richtigen Grundsatze ist er aber untreu geworden, indem er durch seine Lehre von dem afficierenden Dinge an sich auf die Frage nach der Ursache der Empfindungen eine Antwort geben zu müssen glaubte, während er dazu weder ein Recht noch eine Pflicht hatte. Auf empirischem Standpunkt hat es keine Schwierigkeit die Empfindung als die Wirkung eines Dings an sich aufzufassen. Auf empirischem Standpunkt können die Erscheinungen, wie Kant selbst bemerkt hat, als Dinge an sich angesehen und behandelt werden. „Aber anders ist der Gang der Vernunft in einer empirischen, anders in einer transscendentalen Untersuchung". Kant hat zwar die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären versucht, er hat auch, wie wir gesehen haben, die Geltung aller Grundsätze a priori auf die Erfahrung beschränkt, aber gleichwohl oder vielmehr gerade deshalb hat er selbst nicht innerhalb des Empirismus seine Stellung genommen. Wie hätte er auch auf diesem Wege zu seiner Entdeckung der reinen Formen der Anschauung und des Denkens gelangen sollen? Empirisch-psychologisch sind diese so wenig nachzuweisen als das transscendentale Ding an sich, welches schon seinem Begriffe nach uns in keiner Erfahrung begegnen kann. Wenn aber der Standpunkt Kant's überhaupt nicht der empiristische war und sein konnte, so brauchte er auch die Frage nach der Entstehung der Empfindung nicht zu beantworten, weil er zur Lösung seines Problems gar keine Veranlassung hatte sie überhaupt aufzuwerfen. Und wenn wir daher auch die Widersprüche, in die Kant durch die Annahme des afficierenden Dings an sich geraten ist, nicht vertuschen dürfen, so kann ich doch nicht zugeben, dass damit der „Panzer" seines Systems selbst erschüttert sei, und es besteht keine Nötigung deshalb principiell seinen Standpunkt aufzugeben. Denn dieser Widerspruch folgt nicht mit innerer Notwendigkeit aus dem Systeme selbst, sondern ich bestreite entschieden, dass Kant ihn begehen musste, dass er durch seine Grundannahmen gefordert wird. Die Empfindung aus dem afficierenden Ding an sich entstehen zu lassen, war allerdings ein Missgriff; aber dieser ist von der Art, dass er sich leicht corrigieren lässt, ohne Kant's Gesamtleistung zu beeinträchtigen. Ist doch das Verständnis seiner Erkenntnistheorie so wenig bedingt durch die Einführung afficierender Dinge an sich, dass, wenn dieser mit keiner Silbe gedacht wäre,

sich uns doch das Bewusstsein von einer Lücke in der Theorie nicht aufdrängen würde. Wenigstens dann nicht, wenn wir ohne Vorurteil an dieselbe herantreten und keine Forderungen an dieselbe stellen, zu denen uns ihre Tendenz keine Berechtigung gibt. Dem erkenntnistheoretischen Skepticismus gegenüber musste Kant nachweisen, dass es synthetische Urteile a priori gebe, da gerade die Möglichkeit solcher von jenem bestritten wird. Wenn man nun von der Voraussetzung ausgeht, dass die Erkenntnis sich auf von der Vorstellung gänzlich unabhängige Dinge an sich beziehe, so ist nicht einzusehen, wie wir über solche auch nur ein einziges Urteil mit dem Anspruch der Notwendigkeit und Gewissheit sollten fällen können. Dass aber diese Voraussetzung falsch ist, hat Kant in der „transscendentalen Aesthetik" zu zeigen unternommen. Denn nur wenn Raum und Zeit als selbständige Wesen für sich gelten dürften, wären auch die Dinge in denselben unabhängig von unserer Vorstellung und bildeten gleichsam eine Welt für sich, die getrennt von uns eine absolute Existenz hätte. Sind aber Raum und Zeit ursprüngliche Formen unserer Anschauung und kann unserem Bewusstsein nichts gegeben werden als in diesen Formen, dann stehen die Dinge uns nicht fremd gegenüber, sind sie nicht jenseits unserer Anschauung anzutreffen und darum auch den Bedingungen dieser unterworfen. Und da ferner das in diesen Formen Gegebene das Object unseres Bewusstseins nur sein kann, insofern es sich dessen Gesetzen fügt, so kommt diesen Gesetzen selbst auch eine objective Bedeutung zu, weil sonst überhaupt die Vorstellung einer objectiven Welt unmöglich wäre. Also nur, weil unsere Erkenntnis sich lediglich auf eine vorgestellte Welt bezieht, d. h. eine Welt, die uns in den Formen von Raum und Zeit, die nicht ausser, sondern in uns sind, thatsächlich gegeben ist, ist die Möglichkeit notwendiger und allgemeiner Urteile nicht von vornherein ausgeschlossen. Und zwar haftet nur den Urteilen dieser Charakter der Notwendigkeit an, welche die Bedingungen ausdrücken, unter denen allein die Welt unser Object werden kann. Also nur auf dem Standpunkte des transscendentalen Idealismus, auf welchem Vorstellungen die einzigen Gegenstände der Erkenntnis sind, war die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu begründen. Dabei muss nachdrücklich betont werden, dass es Kant's Aufgabe nicht war und nicht sein konnte die Möglichkeit der ganzen Erfahrung zu erklären, sondern er musste sich darauf beschränken, die letzten Bedingungen oder das A priori derselben festzustellen. Und schon daraus folgt, dass die Frage nach der Entstehung der Empfindungen, welche nur auf dem Wege empirischer Forschung beantwortet werden kann, ganz ausserhalb des Bereichs seiner Untersuchung lag. Kant ging von der unleugbaren Thatsache aus, dass wir Vorstellungen haben, die wir auf Objecte beziehen. Innerhalb der Vorstellung aber unterscheidet er Form und Materie. Die letztere ist uns gegeben, und zwar in der Empfindung, die, wie sich früher gezeigt hat, das Kriterium der Wirklichkeit ist. Das Wirkliche aber allein haben wir ein Bedürfnis zu erkennen, während das Ding an sich, als nicht gegeben, uns nichts angeht, weil die auf dasselbe sich beziehende Erkenntnis gegenstandslos sein würde. Ich kann daher der Behauptung Riehl's, Kant lehre die Existenz der Dinge an sich, und das Dasein dieser sei

nach ihm *unabhängig vom Bewusstsein gegeben*, nicht beistimmen.[1]) Die gegebenen Dinge an sich könnten nur unserem Bewusstsein gegeben sein. Allein es ist klar, dass ein *dem Bewusstsein gegebenes Ding an sich sich selbst widerspricht*. Denn in dem Begriffe des Dings an sich als eines von der Vorstellung unabhängigen liegt es eben, dass es nicht gegeben ist und nicht gegeben sein kann. Darum eben geht Kant in seiner Untersuchung überall von der entgegengesetzten Voraussetzung aus, dass Dinge an sich nicht gegeben sind. Seine Auffassung lässt sich in Kürze so formulieren: Dinge an sich, weil sie uns nicht gegeben werden, sind keine Gegenstände der Erkenntnis. Das in der Empfindung gegebene Wirkliche aber ist gerade deshalb zu erkennen möglich, weil es uns gar nicht gegeben sein könnte, wenn es nicht in die reinen Formen der Anschauung ohne Widerstreben eingegangen wäre. Aber ist nicht die Empfindung etwas lediglich Subjectives, und wie kommen wir, wenn diese Frage bejaht werden muss, über das Bereich des Subjectiven hinaus, müssen wir nicht, wenn jener die Stütze des „Dings an sich" entzogen wird, für immer darauf verzichten der transsubjectiven Wirklichkeit gewiss zu werden? Unter Verweisung auf das im vorigen Capitel Gesagte antworte ich, dass nur derjenige mit diesen Bedenken sich den Kopf zerbrechen kann, der an die Philosophie die seltsame Zumutung richtet, sie solle beweisen, das ausser dem vorstellenden Subjecte etwas Wirkliches existiere, oder, mit anderen Worten, wer die absurde Frage nach der Möglichkeit der Wirklichkeit selbst aufwirft. In dieser Beziehung stimme ich vollkommen mit Riehl überein, der mit Recht bemerkt, dass wir nicht zu fragen haben, ob die „Kritik" die Existenz der Dinge bewiesen habe, sondern nur, ob durch ihre Ergebnisse die Existenz der Dinge zweifelhaft oder gar widerlegt werde.[2]) Nun lässt sich aber keine einzige Stelle anführen, die richtig ausgelegt in diesem Sinne verwertet werden könnte. Man müsste denn gerade in der wiederholten Erinnerung Kant's, dass die äussere Welt lediglich unsere Vorstellung sei, die Leugnung ihrer Existenz entdecken. Schon oben aber ist gezeigt worden, dass eine solche Auslegung nur möglich ist, wenn man den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt der „Kritik" vergisst und infolge dessen annimmt, Kant habe in *metaphysischer* Beziehung die Vorstellungen für das einzig Wirkliche erklärt. Nun unterliegt es aber keinem Zweifel, dass er keine metaphysische Ansicht über das Wesen der Dinge seiner Theorie zu Grunde legte. Darum ist es auch eine ganz *schiefe Wendung*, wenn man Kant von *der Anerkennung einer Welt von Dingen an sich ausgehen*[3]) und ihn dann zu dem Resultate kommen lässt, dass wir *nur* ihre Erscheinungen zu erkennen imstande seien. Bei dieser Auffassung hätte man freilich ein Recht das Ergebnis seiner Kritik für vollendeten Skepticismus zu halten; denn in diesem Falle wäre uns ja die Erkenntnis gerade dessen verschlossen, was wir zu

---

[1]) Riehl, a. a. O. I., p. 423.
[2]) Riehl, a. a. O. I., p. 433.
[3]) Vaihinger a. a. O., p. 140.

erkennen begehren, weil ja dann die Dinge an sich gleichbedeutend wären mit dem Wirklichen. Geradezu unverständlich aber, ja sinnlos wäre die Vernunftkritik, wenn wir mit *Benno Erdmann* annehmen dürften, dass Kant seine Dinge an sich nach der *Analogie der Leibnizischen Monaden* gedacht habe.[1]) Denn dann würde das Ding an sich *erscheinen*, eine Auffassung, gegen die sich Kant entschieden verwahrt hat, die er an Leibniz tadelt (K. p. 275) und durch welche in der That der transscendentale Idealismus in seinem Fundament erschüttert würde. Ein *erscheinendes, also vorgestelltes Ding an sich* ist auf Kantischem Standpunkte ein Unding, denn es ist ja nur deshalb ein Ding an sich, weil es nicht erscheint, d. h. vorgestellt wird. Wenn das Ding an sich als ein erscheinendes aufgefasst werden dürfte, so könnten wir der Frage, was es denn *abgesehen von seiner Erscheinung eigentlich sei*, nicht aus dem Wege gehen. Aber diese Frage ist unberechtigt, weil Erscheinungen die einzigen Gegenstände der Erfahrung sind, denen gegenüber die Dinge an sich, wie wir oben gesehen haben, keine besondere Classe von Gegenständen (wenigstens in positiver Bedeutung) bilden. Und gewiss, wir wären unrettbar dem Skepticismus preisgegeben, wenn es das erscheinende Ding an sich wäre, welches den Gegenstand der Erkenntnis ausmachte. Denn dann müssten wir immer wieder fragen, ob denn die Erscheinungen, resp. unsere Vorstellungen auch den vorgestellten Dingen entsprechen. Diese Frage lässt sich aber gar nicht beantworten, weil wir sonst in der Lage sein müssten, unsere Vorstellungen von den Dingen mit diesen selbst, sofern sie nicht vorgestellt werden, zu vergleichen. Dass aber dies unmöglich ist, liegt auf der Hand und braucht nicht weitläufig bewiesen zu werden. Darum eben macht Kant in den verschiedensten Wendungen immer wieder darauf aufmerksam, dass wir es einzig und allein mit Vorstellungen zu thun haben, dass Dinge an sich uns nichts angehen, weil sie uns niemals begegnen können. *Die Welt, die wir zu erkennen haben, ist ausschliesslich die vorgestellte, und als solche ist sie auch unserer Erkenntnis zugänglich.* Ich finde diese Lehre so wenig paradox, dass ich mich vielmehr wundere, dass man, um die transsubjective Wirklichkeit nicht einzubüssen, sich an das Ding an sich, als die einzige Garantie derselben, glaubt anklammern zu müssen. Und doch ist dieses Ding an sich, durch welches die Wirklichkeit verbürgt werden soll, lediglich ein Product der Abstraction, dem der Character der Realität am wenigsten anhaftet. Der Wirklichkeit können wir allein durch die auf Empfindung beruhende Wahrnehmung gewiss werden: *ein anderes Kriterium gibt es nicht, eines anderen bedarf es nicht.* Mit dem Ding an sich bemächtigen wir uns derselben so wenig, dass sie uns vielmehr durch die Annahme desselben geradezu entschwindet, indem wir in eine Region des abstracten Gedankens geführt werden, wo alle Wirklichkeit aufhört.

Aber wozu, wird man fragen, hat denn Kant das Ding an sich überhaupt eingeführt,

---

[1]) Kant's Prolegomena, herausgegeben von Benno Erdmann, p. LXV u. LXVI.

warum hat er es den Erscheinungen gegenübergestellt, wenn ihm keine positive Bedeutung für die Erkenntnis zukommt, wenn es nicht dazu dienen soll, der Vorstellungswelt eine reale Unterlage zu geben? Nun hoffe ich zwar schon durch die ganze bisherige Darstellung diese Frage beantwortet zu haben; um aber über diesen Punkt keinen Zweifel übrig zu lassen, will ich noch einmal in Kürze an das Problem erinnern, welches in der „Kritik der reinen Vernunft“ zu lösen unternommen worden ist. Das A priori in unserer Erkenntnis oder, was damit gleichbedeutend ist, die „reine Vernunft“ nicht als ein zufälliges Produkt empirischer Entwicklung, sondern als die letzte, ursprüngliche, und daher nicht weiter ableitbare Bedingung der Vorstellung einer objectiven Welt und damit dieser selbst deduciert zu haben, betrachte ich als die verdienstlichste Leistung Kant's, die um so höher anzuschlagen ist, weil er zu seinem rationalistischen Ergebnisse auf einem vorher nicht betretenen Wege gelangt ist. Denn darin bewährte er seine Originalität, dass er bei seiner Deduction der synthesischen Urteile a priori weder auf eine psychologische Voraussetzung über die Seele, noch auf eine metaphysische Voraussetzung über das Wesen der Dinge sich stützte. Ohne vielmehr die Sphäre des Bewusstseins zu überschreiten, ging er lediglich von der Thatsache aus, dass die zu erkennende Welt unser Object oder unsere Vorstellung ist, weil ihm nur so ihre Begreiflichkeit nachzuweisen gelingen konnte. Damit hatte er aber den Standpunkt des Dogmatismus definitiv überwunden. Oder hätte er etwa, um sich des letzteren nicht schuldig zu machen, auch noch beweisen sollen, dass wir thatsächlich eine Welt vorstellen? Seine Aufgabe war doch offenbar nur den Nachweis zu liefern, dass die vorgestellte Welt als solche unserer Erkenntnis zugänglich sei, während heute noch vielen der einfache Gedanke nicht einleuchtet, dass wir über das nicht Vorgestellte und nicht Vorstellbare, d. h. das Ding an sich, niemals zu einem allgemeingültigen Urteil befähigt und berechtigt wären. Wenn demnach Kant die Höhe seines transscendentalen Standpunktes überhaupt nicht erreichen konnte, wenn er nicht den durchgreifenden Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich betonte, so ist damit auch die Frage erledigt, wodurch die Einführung des letzteren motiviert sei. Es ist aber auch klar, dass man die erkenntnistheoretische Tragweite dieser Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich gründlich verfehlt, wenn man dieses in positiver Bedeutung der ersteren als das wahre Sein oder die objective Wirklichkeit gegenüberstellt. Denn unter dieser ganz unzulässigen Voraussetzung muss man freilich zu der schiefen Auffassung kommen, dass auf dem Standpunkte des transscendentalen Idealismus „das objective Element von dem subjectiven derart verhüllt und verdunkelt werde, dass ein Erkennen desselben unmöglich, dass die scharf sondernde Reflexionskraft diese Hülle niemals durchbrechen könne, um zu der Erkenntnis desselben vorzudringen“.[1]) Ein solches Resultat würde uns allerdings unbefriedigt lassen. Sobald man sich aber klar gemacht hat, dass das Ding an sich überhaupt kein Gegenstand, und folglich auch kein Gegenstand der Erkenntnis ist, so wird man schwer verstehen, welche objective Welt

[1]) Münz, die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnistheorie, zweite Auflage, p. 83.

durch die Grundannahmen der Kantischen Kritik uns verschlossen sein soll. Wenn wir daher die erkenntnistheoretische Beseitigung des Dings an sich nicht in der denkbar verkehrtesten Weise interpretieren, so werden wir auch wissen, was wir von der Phrase zu halten haben, dass Kant „das Universum zur subjectiven Bestimmung des einzigen, einsamen Ich herabgesetzt habe“, und dass die letzte Consequenz seiner erkenntnistheoretischen Principien Solipsismus oder gar absoluter Illusionismus sei.[1]) Interessant ist übrigens die Thatsache, dass T. Pesch, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft aufzudecken, sich vollständig die Auffassung Hartmann's angeeignet und mit seinen Argumenten operiert hat.[2]) Auch für ihn ist der Nihilismus die letzte Station der Kantischen Philosophie und er begreift nicht, wie ein Mensch mit gesundem Verstande sich bei einem solchen Ergebnisse beruhigen könne. „Oder zweifelt wohl irgend ein Kantianer daran, ruft er pathetisch aus, dass er, sein Freund und sein wissenschaftlicher Gegner, nicht eine, sondern drei Substanzen sind, so sehr auch Kant durch die Grundsätze seiner Kritik es jedem Menschen unmöglich gemacht hat, von der Existenz anderer Menschen auch nur Kunde zu erhalten“? Und nachdem er diese niederschmetternde Frage aufgeworfen, beruhigt er uns durch die Versicherung, „dass wenn wir uns mit zwei Freunden unterhalten, es wirklich zwei sind“. Zu unserer Beschämung erfahren wir endlich, „dass ihm das Ding an sich kein unbekanntes x sei“. Kein Wunder daher, dass das ganze „moderne Wissen, insofern es mit Kant'schem Denken bewusst oder unbewusst beseelt ist, in seinem innern Wesen Täuschung und Humbug birgt“, und dass Pesch es für seine Pflicht hält es als ein verderbliches Vorurteil zu bezeichnen, dass man aus Kant irgend etwas lernen könnte. „Wir müssen uns darüber klar werden, dass Kant's „vielgerühmte Kopernikusthat den grössten Albernheiten der Menschengeschichte zuzurechnen ist“, ja wir dürfen uns nicht verhehlen, dass sie nichts weiter ist als die „Inspiration jenes genialen Allzermalmers, der von Anbeginn der Widerpart Gottes war“.[3]) Diese Verdächtigung des Königsberger Denkers kommt freilich auf Pesch's eigene Rechnung; sonst aber ist er in der That mit den Waffen Hartmann's auf die Mensur gegangen. Überhaupt hat dieser die Ansicht, wornach der Kantische Idealismus nicht bloss auf die Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern auf diese selbst soll verzichten müssen, zum schroffsten Ausdruck gebracht. Diesem Vorurteile, von welchem eingenommen niemand Aussicht hat dem Gedankengange Kant's zu folgen, habe ich nicht für überflüssig gehalten entgegenzutreten. Und zwar habe ich das Bewusstsein dem Dogmatismus keinerlei Concessionen

[1]) E. v. Hartmann, a. a. O. p. 44.

[2]) T. Pesch, die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft“, eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik, p. 103: „Wir werden uns nach Kräften bemühen, diesen Schriftsteller (Hartmann) hier zu Wort kommen zu lassen, denn es ist höchst interessant zu gewahren, dass sogar ein Hartmann da, wo er moderne Irrtümer bekämpft, nicht umhin kann, in die grossen Gedanken der Scholastik des Mittelalters zurückzufallen.“

[3]) T. Pesch, a. a. O. (p. 118, 119, 120 u. 125.).

gemacht zu haben. Ohne vielmehr den transscendentalen Idealismus „zur Gemächlichkeit herabzustimmen", hielt ich consequent an seinen Principien fest, indem ich meine Zuflucht nicht zu dem Ding an sich nahm, um ihn für das populäre Verständnis mundgerecht zu machen. Dabei habe ich mich strenge innerhalb der Betrachtungsweise Kant's gehalten, der, wie schon oben bemerkt worden, von keiner metaphysischen Grundansicht bei seiner Untersuchung ausgegangen ist. Ob wir freilich nicht durch die Ergebnisse derselben zuletzt dazu gedrängt werden, auch ihre metaphysischen Consequenzen zu ziehen, insofern es allerdings in dem Wesen der Wirklichkeit selbst begründet sein muss, dass wir sie überhaupt vorstellen können, ist eine andere Frage, deren Beantwortung aber ausserhalb der Aufgabe fällt, die ich mir bei meinem Versuche einer unbefangenen Würdigung des erkenntnistheoretischen Idealismus gestellt habe.

